POLITICE

H.–R. Patapievici — născut la 18 martie 1957 în București. Absolvent al Facultății de fizică, secția „Optică, spectroscopie, laseri, plasmă" (1982), cercetător științific (din 1985), asistent universitar (1990–1994), director de studii al *Centrului de Studii Germane* (1994–1996). Debutează în 1992 în *Contrapunct*. Din 1993, colaborează regulat la pagina de eseu a revistei *22*. Doctorand în filozofie cu o cercetare privind imaginarul filozofic al fizicii. A susținut cursuri invitate de istoria fizicii și de istoria ideilor științifice. Premiul revistei *Cuvîntul* pentru jurnalistică (1995).

SCRIERI: *Cerul văzut prin lentilă* (Premiul pentru eseu al editurii Nemira, 1993 și premiul Uniunii Scriitorilor, 1995), Nemira, 1995. *Zbor în bătaia săgeții. Eseu asupra formării*, Humanitas, 1995. *Politice*, Humanitas, 1996.

ÎN CURS DE APARIȚIE: *Viața la 17 ani* (roman picaresc), Nemira. *Imaginarul filozofic al fizicii*, Humanitas.

TRADUCERI (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995.

H.-R. Patapievici

POLITICE

Ediția a II-a, adăugită



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

H.-R. PATAPIEVICI
POLITICE

© HUMANITAS, 1996, 1997

ISBN 973-28-0771-7

Cuvînt înainte la ediția a doua

Prima ediție a acestei cărți a apărut în aprilie 1996, cînd, potrivit unei imagini propuse cîndva de Erik von Kühnelt-Leddihn, macazul evoluției noastre era categoric prost pus. Tradiția de a scrie cărți pentru a face rău cu scopul de a face bine este veche. Mi-am gîndit *Politicele* ca pe o armă ofensivă, la făurirea căreia mi-am folosit exasperarea și dezgustul: acestea mi-au fost și instrumentele analizei politice. Nimic nu este subiectiv din ceea ce, în această carte, este exasperat; iar ceea ce mi-a instrumentat „obiectivitatea" a fost voința de a pune în calea prăbușirii țării mele o conștiință vie și necruțătoare. Cred că vindecarea de trecut trece cu necesitate prin reconcilierea lucidă nu numai cu înfrîngerile care ne-au invalidat, ci și cu victoriile pe care nu le-am putut exploata (sau suporta). Acest secol ne-a dat cu asupra de măsură din amîndouă.

În ordinea istoriei profunde, perioada scursă între fuga lui N. Ceaușescu din 22 Decembrie 1989 și pierderea alegerilor de către succesorul său direct, la 17 Noiembrie 1996, reprezintă un unic act simbolic de ordalie. În această perioadă, România a oferit spectacolul unei țări supuse probei labirintului. Ca în orice inițiere, nimeni, cu atît mai puțin analiștii politici, nu putea ști care va fi rezultatul încercării inițiatice. Viitorul depinde mult mai mult decît credem de voința de a-i da un anumit chip. Cred că, înainte de 1989, vina noastră cea mai gravă a fost certitudinea că la comunism nu exista alternativă *realistă*: fapt care explică atît extrema raritate a opozanților și a disidenților, cît și ușurința cu care societatea românească s-a pliat fără a riposta în vreun fel la cele mai stranii aberații pe care, în ultimii săi ani, N. C. le inventa parcă anume pentru a-și spori sentimentul că totul îi este permis, atunci cînd dispune de un popor care nu poate nici măcar formula gîndul că *nu are dreptul* să îi permită orice. Ei bine, pe cît de lipsită de opoziție la comunism fusese societatea românească înainte de 1989, pe atît de vie și de generală a fost opoziția intelectuală față de regimul Iliescu, imediat ce a devenit clară intenția CFSN de a instrumenta toată puterea de care dispu-

nea în ianuarie 1990 (adică puterea statului) pentru a cîștiga alegerile în folosul grupului de activiști din jurul lui Ion Iliescu. Foarte mulți intelectuali au suferit atunci ceea ce Robert K. Merton denumea „convertiri vocaționale", devenind, din ce erau, jurnaliști, comentatori politici, analiști, militanți publici etc. — înrolîndu-se voluntar într-o bătălie neclară și indecisă, care trebuia, în principiu, să restituie regimului politic din România acea fermitate a angajamentului democratic și liberal pe care regimul Iliescu era incapabil să o asigure. Aproape nu a existat intelectual important care să nu fi dus lupta lui personală împotriva intenției de a menține pe linie de plutire o Românie letargică și înapoiată, profitabilă numai directocraților și politicienilor regimului clientelar. Această opoziție intelectuală spontană, instituționalizată și profesionalizată din mers, a fost unul din factorii hotărîtori ai schimbării stării de spirit care a culminat prin respingerea electorală a regimului Iliescu. S-a petrecut în tot acest timp, pe nesimțite, un proces de solidarizare națională care merită a fi pus în lumină, căci nu e banal. Este important de subliniat că procesul prin care s-a coagulat această nouă stare de spirit — favorabilă atît decomunizării, cît și instituțiilor statului de drept și economiei capitaliste — a avut loc *anume* în jurul opoziției intelectuale, prin intermediul temelor propuse de aceasta, cu ajutorul instrumentelor furnizate de disputa de idei și prin *critica intelectuală a stării de fapt*. Mai mult, solidarizarea societății nu s-a produs în spatele vreunui mare nume, al vreunei somități profesionale sau al unei celebrități. Deși în opoziția intelectuală la regimul Iliescu s-au angajat nume proeminente, totuși adevăratul centru al ralierii societății a fost opoziția intelectuală în ansamblul ei, ca stare de spirit critică și incoruptibilă. Dacă astăzi macazurile sunt bine puse, datorăm acest lucru *și* rolului jucat în toți acești ani de opoziția intelectuală, care și-a îndeplinit rolul cu un entuziasm adeseori diletant, dar, aș spune, neabătut.

Astfel, cîștigarea alegerilor de către Opoziția anticomunistă în Noiembrie trecut a închis o pagină de istorie intelectuală, pe care intelectualii au jucat-o nu fără o anume demnă dezinvoltură. În schimb, procesul declanșat prin închiderea ei reprezintă un pas de mult așteptat în ce privește profesionalizarea politicii, instituționalizarea stărilor de spirit favorabile reformei și adoptarea fără complexe a unei economii capitaliste. În ce privește esențialul, adică principiile, cred că rolul militantismului intelectual a încetat. E rîndul profesioniștilor în analiza politică și economică și al jurnaliștilor de profesie să asigure funcția de „cîini de pază" ai sistemului politic. Nu cred că politologia a devenit sau va deveni disciplina centrală a renașterii culturii românești. Adoptată conjunctural ca limbaj eficace al acțiunii opoziției intelectuale, politologia e practicată azi, ca

ştiinţă, numai de un număr foarte restrîns de membri ai breslei intelectuale. O dată ce bătălia canonică a opoziţiei intelectuale, începută în ianuarie 1990, a fost cîştigată în Noiembrie 1996 prin aducerea la putere a unei alianţe de partide care a susţinut politic principiile opoziţiei intelectuale, mulţi intelectuali militanţi vor suferi de acum o firească reconversiune a vocaţiilor lor profesionale. Mă aştept ca luptei pentru formularea politicii să îi urmeze lupta pentru reformularea culturii.

În această privinţă, ediţia pe care o ofer acum publicului meu este definitivă: nu mă văd în continuare scriind articole politice, altfel decît ocazional. Miza care conferea o tensiune ultimativă textelor din acest volum nu mai există. Ea rămîne, în acest sens, un document. Dacă va reapărea, înseamnă că timpurile de fier nu vor să mai lase răgaz timpului, iar cultura va tinde să fie absorbită de acţiunea politică, ceea ce, fără a fi un rău, nu este în timpuri normale un lucru necesar.

Am adăugat vechiului sumar un număr de douăsprezece texte. „Minoritarii" se leagă de disputa colectivistă şi de discriminările încă uzuale împotriva ideii de individualitate. „Despre resentiment în nostalgia originilor" completează argumentul teoretic împotriva acelui rasism cultural care conduce la culpabilizarea culturii „omului alb şi creştin" (respingerea polemică a acestui punct de vedere critic, în „Criticilor mei, V"), prin introducerea unei legături genetice între resentimentul împotriva civilizaţiei şi primitivism. „Spre lichidarea succesiunii regimului Iliescu" propune o descriere a naturii schimbării operate prin votul de la 3 Noiembrie 1996, iar „Despre viaţă, destin şi nostalgie" pune în rama istoriei şi a neizbăvirilor noastre interioare figura exemplară a regelui Mihai I, care rămîne un izolat şi după ieşirea României din labirint. În fine, am grupat în *Addenda II* răspunsurile date celor care au criticat *Politicele*, precum şi o evocare a spiritului Seminarului de la Salzburg: am ţinut astfel să pun în contrast atacurile *ad personam* şi obiecţiile formulate grobian (de către cei care au fost contrariaţi în cultul pe care-l închină vulgatei bunului român) cu regulile de politeţe ale conflictului intelectual (pe care cel puţin unii dintre criticii mei le-au observat).

*Il n'y a vraiment que deux partis dans tout pays: ceux qui osent dire non, et ceux qui ne l'osent pas. Quand ceux qui ne l'osent pas dépassent en nombre considérable ceux qui l'osent, le pays est fichu.**

Henry de Montherlant,
Tous feux éteints, 1975, p. 137

* În orice țară, nu există cu adevărat decît două partide: partidul celor care îndrăznesc să spună nu și partidul celor care nu îndrăznesc. Cînd numărul celor care nu îndrăznesc covîrșește numărul celor care îndrăznesc, țara este pierdută. (*N. ed.*)

În preajma ștreangului (istoria unei nopți)*

Îi împușcați și îi băgați în beci.
Unul să nu iasă viu.
(Elena Ceaușescu,
stenograma ședinței
Comitetului Politic Executiv
al CC al PCR din 17 XII 1989)

Legea celui care a supraviețuit este să mărturisească. De acum înainte el este supus imperativului moral de a vedea lumea cu ochii celor care au încetat să o mai vadă. Nimic din ceea ce au văzut cei care nu mai văd nu are dreptul să rămînă ascuns. Liber ești numai atunci cînd ai curajul să rostești adevărul. Mai trebuie adăugat faptul că, urmînd un vechi cuvînt al Evangheliei, în România și pietrele ajunseseră să strige: cum ar mai fi putut oamenii să tacă? Dar nu despre urgența revoltei vreau să vorbesc, ci despre lucrurile pe care le-am văzut în cele 26 de ore cît am fost arestat, mai întîi la Inspectoratul General al Miliției (IGM), apoi la Fortul Jilava. Am fost ridicat printre primii, cînd incredibila rezistență a poporului Bucureștiului împotriva dictaturii comuniste abia începea.

La început am fost doar șase, într-o încăpere din IGM, și aveam voie să stăm jos. Apoi am devenit 25. La început ușa dinspre culoar era deschisă, păzită de un milițian. Apoi, pe măsură ce orele serii înaintau, ușa a fost închisă iar în încăpere au fost postați trei milițieni înarmați. De pe culoar răzbăteau pînă la noi, năclăite,

* Apărut sub titlul „Unter dem Strang: die Geschichte einer Nacht", *Neue Literatur*, 41. Jahrgang, Heft 1–2, Januar–Februar 1990, pp.105–110 (traducere de Christa Richter).

zgomotele unei aglomerații bizare, asemănătoare unei respirații înfundate cu căluș — și gîfîite.

Cînd a căzut noaptea, un maior cu figură neutră, de funcționar, a citit cîteva nume de pe o listă bătută la mașină. Al meu era printre ele. Am fost scos și întors cu fața la zid, cu mîinile la ceafă. Alți șapte mă însoțeau. Am reținut senzația de intolerabilă agresiune morală cînd mîinile lor mi-au căutat între picioare, cu dispreț și brutalitate. Ne-au pus cătușe la ambele mîini: formam un șir dezorientat și haotic, împins să șchiopăteze docil pe culoarele întunecate ale Lubiankăi bucureștene. Aici aveam să capăt primele semne ale violenței represiunii care se desfășura afară. Culoarul pe care îl străbăteam, răsucit prin măruntaiele clădirii ca un șarpe segmentat, dădea spre mai multe săli (am numărat patru): toate gemeau de oameni. Dar nu erau oamenii pe care îi întîlneam de obicei pe stradă. Ar fi mai nimerit să îi numesc „trupuri", și anume o grămadă de trupuri stîlcite. Erau înnoroiți, bătuți, desfigurați, stîlciți și speriați. Un tînăr tocmai primea în fluierul piciorului lovituri cu bocancul: cel care i le dădea era un puști cu ochi injectați și trăsături agreabile, care, printre dinți, îi cerea victimei sale să își țină *dracului* fața întoarsă la zid. Un bărbat bărbos cu alură de pictor urla de baioneta cu care un milițian îi răscolea testiculele. Alții, mai norocoși, erau bătuți numai sporadic, cînd milițienii, care se întărîtau între ei, se năpusteau, înjurînd, să lovească. Cei care nu aveau încă mîinile zdrelite se țineau de zid precum bețivii (deși nimeni nu era beat); ceilalți, cu mîinile înroșite de sînge, se agățaseră de pereți cu pieptul și cu obrajii, de teamă să nu-i supere pe milițieni, care urlau continuu, ca posedați, „stați, bă animalelor, drepți! stai drept, boule, nu auzi! ai?" — și urma lovitura, și apoi altele și așa pînă cînd icniturile se răreau, iar cel care lovea își pierdea respirația. Pe pojghița tencuielii se lățeau desenele neregulate ale sîngelui împrăștiat.

Podeaua era plină de trupuri aruncate de-a valma. Printre ele, călcînd și izbind, cizmele milițienilor făceau poteci de ordine. Înjurau continuu, monoton și cu ură. Își întrețineau prin vorbe îndîrjirea pe care un maior crăcănat și violent le-o inculca, pomenindu-l mereu pe *tovarășul secretar general*. Frica de superiori și plăcerea de a dispune de un trup erau deopotrivă vizibile pe fețele acelor puștani în uniformă, care nu cereau decît schița unui ordin pentru a putea schingiui cu conștiința împăcată. Loveau în cine apucau, la întîmplare: pumnii, picioarele, bocancii, bastoanele, patul armei, — totul era bun pentru a produce și exaspera suferința. Era un spectacol de coșmar. Milițienii care asistau pe margine rînjeau, fumînd. Nu exista nici un trup de deținut, pe culoare, din care să nu curgă sînge. Aproape toți gemeau. Fuseseră bătuți îngrozitor, iar cîțiva dintre cei întinși pe jos implorau în șoaptă ajutor medical: aceștia era răniții prin împușcare. Milițienii care ne călăuzeau urlau la noi să nu întoarcem capul. Dar era imposibil să nu privești: dacă am fi fost orbi, pielea noastră îngrozită s-ar fi transformat în privire.

În fine, îmbrînciți, am fost scoși pe platoul IGM, care era scufundat în beznă. Blocurile din jur păreau îndoliate: deși le căutam cu înfrigurare, căci speram ca cineva să ne vadă, nu am zărit nici o lumină aprinsă. Milițienii care ne-au împins în dubă își luminau picioarele cu lanterne. Erau foarte mulți și vorbeau în șoaptă. Ne-au ordonat să stăm numai pe partea stîngă. Nici nu se putea altfel, legați cum eram, prin cătușe. Locul era prea strîmt, și doi dintre noi, rănindu-și mîinile, erau constrînși să stea pe genunchii celorlalți. Am auzit o voce autoritară întrebînd cîte „bucăți" sunt înăuntru. I s-a răspuns „șapte". „Mai aduceți șapte", a strigat înăbușit prima voce. După o clipă de tăcere, altcineva a întrebat, cu o voce mult mai lipsită de autoritate: „îi... îi... împușcă acum?" „Nu, nu-i împușcă; se așteaptă ordinul", a fost răspunsul. Am înțeles cu tristețe că represiunea

fusese mai puternică decît demonstranții, că la Timișoara uciderea va continua și că, la București, noi, cei deja arestați, suntem condamnați să devenim primele victime exemplare. Mi-am făcut cruce cu limba în cerul gurii (aveam mîinile imobilizate) și am început să mă rog. M-am lepădat de amărăciune îngînînd Tatăl Nostru.

Duba a demarat peste puțin timp și, pe geamlîcul de deasupra șoferului, am început să privim drumul. A coborît pe strada Eforie, a trecut Dîmbovița pe la Izvor, apoi s-a angajat pe Victoria Socialismului spre Casa Diavolului (numită în presa oficială, impropriu, „Casa Republicii"). Am fost imediat frapat de simbolistica acestui *descensus ad inferos* silit: cu excepția mașinilor prezidențiale, cred că mașinile represiunii au fost primele care au inaugurat glorioasa „victorie a socialismului". Simbolul dicta această confirmare: la victoria socialismului se ajunge numai prin moarte organizată. Destinația noastră, aveam să pricepem cu timpul, era Fortul Jilava. Abia ajunși, am fost din nou identificați. Ni s-au făcut fișe de internare. Apoi am fost vîrîți într-un soi de arest preventiv, o încăpere cu mai puțin de 15 m^2 suprafață, 63 de inși. Camera era prevăzută cu o aerisire de tip Iejov & Iagoda: calculată să te sufoci fără să te asfixiezi. Firește, nu se putea nimeni așeza: eram atît de înghesuiți, încît, dacă ne-ar fi secerat vreo rafală, am fi rămas în picioare. Așa ne-am petrecut noaptea: torturați de somn, de răni, de sufocare și de conștiința că vom fi împușcați.

Descopeream că în fața morții nevoile tac: nu mi-a fost nici o clipă foame, deși am stat tot timpul nemîncat. Ce simțeau cei care aveau plăgi deschise? Mai aveam să descopăr că iminența morții le smulge oamenilor identitatea. Nimeni nu a avut curiozitatea să-și întrebe vecinul de celulă ce nume poartă și, la rîndul său, nici nu s-a recomandat. Eram deja înveliți în decența anonimă și indiferentă a morții. Am consimțit la ea, toți, cu naturalețe și, aș zice, cu grație. Era o grație în care comuniam.

Mare parte din noi fusese bătută cu bestialitate. Mulți aveau răni deschise; sîngele se închegase pe răni într-un mod respingător, amestecat cu noroiul de care plaga fusese tîrîtă. Hainele, mototolite, erau mînjite de sîngele scorojit: pata lui era fadă, mirosul lui — inconfundabil. Unul avea obrazul despicat în trei linii cu marginile zdrențuite, care porneau din pomet. Am văzut un bărbat cu tibia fracturată de lovituri, din a cărui față hidos tumefiată sîngele continua să curgă, nestăvilit, coagulîndu-i-se sub bărbie, ca țurțurii, pe gît. Un tînăr fusese bătut atît de tare încît, în ciuda feței, care nu zîmbea și care îi era desfigurată, chicotea continuu, înfricoșîndu-ne. Am aflat de la cei care asistaseră la supliciul lui că fusese bătut timp de o oră cu bocancii numai în cap, de către doi milițieni (un plutonier și un sergent-major: pe unul dintre ei îl chema, țărănește, Gheorghe). Bietul își pierduse mințile. E inutil să înșir efectele îngrozitoare ale cruzimii omenești. Defilarea lor, în ciuda ororii, este monotonă: modalitățile torturii sunt finite; infinite sunt însă degradarea, ultragiul și suferința. Rămîne faptul că fiecare dintre acești oameni fusese torturat cu sînge rece de un semen al său, semen a cărui singură motivare era un salariu ceva mai umflat și o seamă de privilegii meschine.

Toată noaptea au sosit arestați: starea lor era tot mai proastă. A noastră, prin contrast, părea mai bună. Am aflat astfel că demonstrația nu a putut fi împrăștiată decît noaptea tîrziu, că mulți oameni au fost împușcați sau pur și simplu striviți de autoblindate, că, în susul străzii Regale, trupele speciale se schimbau din sfert în sfert de oră și că băteau cu o cruzime nemaiîntîlnită. Mi s-a povestit de arestați tîrîți de picioare pînă în dreptul hotelului Negoiu, izbiți acolo cu dinții de zid și apoi zdrobiți în bătaie de oameni care se schimbau la intervale scurte de timp. Transformați în masă inertă, erau băgați în dube și expediați la Jilava. Unii vorbeau cu groază de bastoane de cauciuc umplute cu mercur, a

căror lovitură, șopteau, despică mușchiul, sfărîmă osul și poate crăpa țeasta. Un tînăr cu barbă mi-a relatat despre soarta unui adolescent care fusese rănit la picior în dreptul blocului Dunărea; văitîndu-se și tîrîndu-și ciotul însîngerat, continua să strige împotriva lui Ceaușescu; doi milițieni l-au tras în antreul blocului unde, în spatele ușii, i-au zburat creierii cu două focuri de armă.

Cînd au venit zorii, ne-au scos din cotețul în care ne sufocasem unii de alții, cîte opt, și ne-au băgat iar într-o dubă. În fața mea, pe banchetă, se afla un tînăr masiv care gemea încetișor. Părea zdrobit. Am reușit să aflu de la el că fusese bătut peste ceafă cu bastonul pînă cînd și-a pierdut cunoștința; cînd și-a revenit, a descoperit că nu mai vede. A început să urle. După ce l-au bătut că urlă, milițienii cărora le-a spus că și-a pierdut vederea au continuat să-l lovească sălbatic peste ficat, rinichi și testicule — de astă dată pentru că minte. Acum zăcea în fața mea, un munte de carne răvășită, din care ieșea, intermitent, o voce mică, tînguioasă și pierdută.

Sfîșiind ceața lăptoasă a zorilor, care părea lipită de asfaltul umed, ne îndreptam spre miezul Jilavei. Am străbătut două garduri circulare de sîrmă ghimpată, înalte de peste doi metri, și am fost debarcați în fața unei gherete murdare în care stătea de pază un soldat. Cel cu privirea zdrobită a rămas în mașină. Nu știu unde a fost dus. Mai tîrziu, l-am căutat printre cei eliberați: nu l-am găsit. Nici azi nu știu dacă mai e în viață. Ca aproape tuturor camarazilor mei de detenție, nici lui nu îi cunosc numele...

Am intrat într-un soi de cramă avînd pereți cu o grosime de peste 1,5 m, boltiți în arc de cerc peste linia podelei. Zidurile erau albe și zgrunțuroase. Ne-au îndreptat spre o fundătură retezată cu cărămizi văruite. Ne-au somat, înjurîndu-ne, să nu întoarcem capetele. În dreapta mea, pe perete, la înălțimea umerilor, am zărit niște pete lunguiețe, zdrențuite, maronii la culoare. Mi-a luat o clipă să înțeleg că e sînge uscat. Vreun militar zelos izbise în trecere capul unui deținut de aceste

ziduri. Imediat ce mi-am dat seama că e sînge, am început să-i simt mirosul.

Un gardian cu voce brutală i-a zis milițianului care ne păzea să ne ducă alături: „pe ăștia îi aranjez *acum*", a adăugat. Cînd ne-am întors fețele, l-am văzut: nu știu ce au gîndit camarazii mei, dar mie mi s-a făcut pentru prima oară frică. Camera de „alături", unde trebuia să fim noi „aranjați", părea și ea, ca toate celelalte, zidită în pămînt. O neliniștitoare „cramă de spital". Lîngă zidul din stînga se afla un șir de scaune. Ne-am așezat. Abia cînd mi-am lăsat ochii să cutreiere camera am înțeles unde fusesem aduși. În mijlocul încăperii se afla un scaun cu spătar; în jurul lui, tăiate, bucăți de frînghie; o masă cu tăblia de faianță se afla la numai un metru distanță, iar pe luciul ei alb am văzut doi drugi de fier și cîteva cîrpe mototolite; două butoaie de plastic de 50 l, un polonic și o pîlnie uriașă se aflau alături; dar ceea ce sărea în ochi, ceea ce urla din fiecare obiect pe care ochii mei îl vedeau, erau petele de sînge neînchegat de pe podea și cîrpele îmbibate cu sînge proaspăt. În jurul scaunului — sînge, pe zidul de lîngă masă — sînge, cîrpele — murdărite de sînge... Acolo fusese torturat un om cu foarte puțin timp înainte, iar noi fusesem aduși acolo pentru a-i lua locul.

Malraux spunea că nimeni nu rezistă torturii. Ei bine, nici unul dintre întîmplătorii mei camarazi nu a dat semne de teroare. Demnitatea lor m-a impresionat. Și atunci, parcă brusc iluminați de iminența torturii, am schimbat între noi primele numere de telefon: fiecare credea că *celălalt* va scăpa cu viață, găsea acest lucru normal, și căuta să se asigure că familia va afla de soarta care i s-a menit. Am resimțit deriziune față de viitorul meu trup mutilat, care se va despărți de viață în urlet și durere. Aflam cu oarecare indiferență că și suferința te poate face să roșești.

Dar Dumnezeu a voit să treacă și acest pahar de la noi. Cam după un sfert de oră gardianul cu voce bruta-

lă a tîrît pînă la scaunul din centru un bărbat matur îngrozitor mutilat, căruia îi zvîcnea, ca la muribunzi, piciorul, iar pe noi ne-a evacuat, fără să ne mai înjure, pînă la celula 88. Aici am fost înghesuiți de-a valma, probabil intenționat, pînă ce am ajuns să stăm cîte trei în același pat.

Astfel am început să așteptăm bătăile anchetei. Ciuleam urechile. Ne priveam între noi, inspectam celula. Ne obișnuiam instinctele cu respirația greoaie a temniței. Timpul trecea. Din cînd în cînd ușa se deschidea, era citit un nume. Cu timpul, riscul de a fi strigat nu ne-a mai produs emoție. Ne obișnuiam cu detenția în același fel în care am acceptat imediat inimaginabila murdărie a acelui hidos penitenciar. Fiind la cheremul demenței energumenului care luase România în posesiune absolută, știam că suntem pîndiți de moarte la fiecare pas. Lent, precaut, cu oarecare lehamite, au început discuțiile: astfel, pentru prima oară de cînd eram închiși, ne-am putut face o imagine asupra amplorii demonstrației. Se vorbea insistent de un apel la grevă generală pentru 22 decembrie. În noi, cum se întîmplă adesea cu cei izolați, speranța se amesteca haotic cu resemnarea. Este poate motivul pentru care, fiecare față de el însuși și oricine față de fiecare, nu redevenisem încă individualități. Nu avea nimeni nevoie de un nume pentru a-l considera pe celălalt un camarad demn de încredere. În mod spontan, noi, încarcerații unei răzmerițe căzute pleașcă peste capul bizarului popor român, nu am avut nevoie de nume pentru a ne legitima*.

* Dau aici singurele nume de care îmi amintesc: Mihai (student la electronică în primul an), Gradin Bogdan (pe care l-am revăzut în grupul PNȚ la marea demonstrație din 28 ianuarie 1990 și care știu că a făcut apoi parte din grupul de greviști ai foamei din Piața Universității), Gabi Garabet, Andrei Ion, Alecu Ivan Ghilia, Popa Laurențiu, Nicolescu Lucian. Am fost arestat împreună cu Vali Constantinescu și am fost depozitat la IGM în aceeași sală de așteptare cu Mariana Berechet. În rest, nu mai știu nici un nume.

Înregistrez acest fapt cu uimire, semnificația lui rămînînd încă a fi degajată. Am făcut cunoștință unii cu ceilalți, adică ne-am dat unul altuia numele, abia în momentul în care, după vremea amiezei, am fost anunțați că vom fi eliberați peste puțin. Tot atunci un preot din Greaca, care fusese arestat împreună cu noi, a rostit cu glas tare un extraordinar Tatăl Nostru și imnul de slavă către Fecioara Maria care începe prin cuvintele „Cuvine-se cu adevărat să te cinstim...". Nu știu cîți dintre cei de față erau credincioși în viața de toate zilele. Fapt este că ne-am ridicat la unison în picioare și, cu toții, parcă cerîndu-ne iertare, am plîns. A fost de departe momentul cel mai emoționant al detenției.

În fine, abia după decizia de eliberare, răniții au fost spitalizați iar bolnavii au primit medicamente: fără acest ordin ne-ar fi lăsat să murim avînd conștiința că nu și-au făcut decît datoria.

Un ultim amănunt, cu valoare simbolică: am fost scoși din celule într-o curte care părea dosită de celelalte clădiri, avînd aspectul unui șanț lat: aici ne-au fost înapoiate verighetele, banii, ceasurile și buletinele. Curtea avea două laturi de zid și una de pămînt sub formă de val înalt, păzită de foișoare cu soldați înarmați cu mitraliere de cîmp. Latura curții formată de zidul îngust era, aparent, locul în care se executau sentințele de condamnare la moarte. M-am apropiat de el: zidul era maroniu-roșcat, mîncat ca de lepră de găurile lăsate în mortar de gloanțe. Sub picioarele mele pămîntul era atît de bătătorit, încît netezimea lui, prin apa pe care nu o lăsa să-l pătrundă, sugera lipsa de elasticitate a pielii de mort. Înțelepciunea hazardului făcuse să fim eliberați prin locul unde oamenilor, de regulă, li se lua viața. Cu această ultimă coincidență simbolică am reintrat în viața de după Ceaușescu.

Am certitudinea că, dacă în ziua de 22 decembrie 1989, regimul comunist din România nu ar fi căzut, majoritatea celor care au fost arestați cu o zi înainte ar fi

fost împușcați. Evenimentele ar fi avut cursul deja exersat de criminali la Timișoara: bătaie, arest, tortură, împușcare — distrugerea cadavrului. Din acest motiv, pentru că știu cui îi datorez viața, pentru mine, din 22 începînd, oamenii se împart în două categorii: cei care au ieșit în dimineața zilei de 22 să demonstreze știind că riscă să fie împușcați, — și care mi-au salvat viața; și sunt cei care au refuzat să protesteze, și care, în concepția mea, au consimțit la ștergerea mea dintre vii. Rudele mele de sînge, spre pildă, nu au demonstrat în ziua de 22: așteptau, cu pusilanimă prudență, să vadă ce se *mai* întîmplă. Ca mare parte din poporul căruia îi aparțin prin naștere, așteptau și ei ca lucrurile să se hotărască prin *alții*, iar ei doar să profite, într-un sens sau în altul.

Nu voi uita niciodată. Vreau să mai spun că toți cei care au condus arestările, ancheta și detenția nu sunt oameni obișnuiți și nici normali. Sunt criminali cu suspendare, anume salarizați spre a tortura și ucide. Acești oameni au fost crescuți pentru așa ceva și, în marea lor majoritate, își iubesc meseria. Ei vor putea spune mereu că nu și-au făcut decît datoria. Astăzi, ca și cînd nimic nu s-ar fi întîmplat, se amestecă pe stradă printe noi: asasinii circulă în România printre fostele și viitoarele lor victime. Ei nu așteaptă decît un nou regim care să le redea posibilitatea legală de a intimida, tortura și ucide.

Dedic acest eseu-memorial tuturor celor care au îndrăznit: iubirea mea către ei se îndreaptă.

21 ianuarie 1990

Complexul consensului pîngărit (sau efectul „29 ianuarie 1990")*

București, la 6 martie 1990

Excelență,

Ați lăsat în urmă o Românie la pîndă: din 29 ianuarie trăim cu toții într-o Românie în fierbere. Înainte de 29, sintagma „consens național" era doar nițeluș ridicolă, pentru că era rostită de demagogi: acum însă a ajuns să

* La sfîrșitul lui ianuarie 1996, dl Alexandru Paleologu mi-a comunicat că a regăsit scrisorile pe care i le trimisesem pe cînd se afla în Franța — la început în calitate de ambasador al României la Paris, apoi în calitate de „ambasador al golanilor" în lume — și pe care, împreună cu alte amintiri de familie (acestea din urmă mult mai vechi și mai importante), le crezuse pierdute. Mi-a vorbit de impresia vie și neliniștitoare pe care lectura lor i-a produs-o atunci și mi-a sugerat să le public, ca mărturie a unei epoci de grave sfîșieri naționale, împreună cu eseurile dedicate regimului Iliescu. Recitite la distanța cîtorva ani, aceste scrisori frenetice și disperate păstrează excesul celei mai dramatice experiențe personale pe care am trăit-o: dezamăgirea de neamul meu, în care *crezusem pătimaș* pînă prin 1984 (cînd am scris, ca să mă vindec de umilirea regimului Ceaușescu, cartea, încă nepublicată, *În chestiunea unei aberații: patriotismul românesc*) și în care continuasem *să sper* pînă în 1990, cînd ravagiile mistico-sentimentale făcute în popor de cuplul Iliescu–Roman m-au lecuit de halucinațiile unei iubiri neîntoarse. Ocazia stríngerii laolaltă a articolelor dedicate regimului Iliescu ivindu-se acum, îi mulțumesc dlui Paleologu pentru îndemnul și permisiunea de a publica aceste scrisori în volumul *Politice*. Dar în special îi mulțumesc pentru prietenia de care, în acești ani, m-a găsit demn.

Titlurile care însoțesc textul celor patru scrisori au fost adăugate potrivit logicii încadrării lor în volum. Am omis tacit pasajele cu referință prea personală. Exprimările excesive, cu care se întîmplă să nu mai fiu de acord, nu au fost cenzurate.

exprime în mod brutal necesitatea celor în minoritate de a se supune necondiționat celor majoritari. Acest nou concept de democrație, care este în fapt o gloatocrație nerușinată, face ravagii printre noi, cei rămași în țară, împărțind întreaga populație (care a încetat să mai fie un popor) în feseniști și antifeseniști. Cu obiectivitatea celor care știu întotdeauna unde este puterea, Televiziunea Română, chiar și în varianta unui om cult ca Răzvan Theodorescu, este fesenistă într-un mod grotesc: transparent și ridicol. Cei care trag sforile marionetelor nu se mai ascund: este ca în teatrul japonez bunraku. Tantristul ghenonist Gelu Voican-Voiculescu umblă permanent înarmat cu un pistol mitralieră, și asta în văzul lumii, instalat confortabil în Daciile negre ale fostei și actualei nomenclaturi. Dan Iosif, individ patibular și agramat, propulsat de aderența la FSN în mini–Parlamentul țării, unde face agitație și, asemeni lui Pristanda, conduce *horal* grupurile de presiune ale lui Iliescu, acest Dan Iosif deci umblă și el înarmat cu un pistol: beat fiind, la Iași, i-a pus unui cetățean, în holul hotelului, pistolul în gît, pretinzînd nu știu ce. Presa relatează, iar Mânzatu, răspopit acum la anticomunism (se lipește de fotoliile puterii ca musca de căcat), cere în ședință televizată suspendarea unui anumit ziarist de la *România liberă*. Cazimir Ionescu, pînă nu demult prosper bișnițar în comerțul cu tricouri vopsite după maniera occidentală, s-a lansat în organizarea de mitinguri: cînd vede o demonstrație împotriva securității se inflamează și, prin portavoce, de la balconul clădirii Guvernului, amenință cu aducerea unui milion de muncitori. Iliescu se acomodează foarte bine cu acest sistem de guvernare, în care își poate regăsi confortabil ticurile unei gîndiri abrutizate de convingerea idioată că ordine înseamnă atunci cînd ordinele sunt date de el. Cînd e intervievat, Brucan bate cu pumnul în masă sau se răstește la operatorii din spatele camerei. Deși pare inteligent, în fond e imbecil: îmi evocă permanent isteria procurorului Sașa Brucan

care, din rațiuni ideologice, pretindea condamnarea la moarte a politicienilor burghezi, sau la apoftegma sa, celebră prin '46, „cînd vorbești cu mine, să taci!". Între două întîlniri ale CPUN (o săptămînă!), Iliescu emite nu mai puțin de 9 decrete-lege și 22 de decrete vulgare, iar în plenul mini–Parlamentului, debonar și plin de sfătoasă înțelegere, admite finalmente discutarea unor chestiuni esențiale, cum ar fi organizarea ședințelor, întîrzierile membrilor etc. Estimp se adresează oamenilor din opoziție cu neverosimilul „măi dragă" !

O parte din România o urăște pe cealaltă. FSN a ajuns să însemne în mod exclusiv Iliescu și cine îl contestă pe Iliescu, cel puțin în anumite medii sociale, riscă să fie sfîșiat. Minerii aduși în 19 februarie să terorizeze Bucureștiul și să smulgă miniștrilor Apărării și Internelor jurămîntul că vor rade tot ce mișcă la demonstrațiile împotriva guvernului, și care l-au acuzat pe părintele Calciu că este legionar, atribuind partidelor istorice devastarea sediului Consiliului Provizoriu, fapt neinfirmat de Iliescu în fața țării, deși cunoștea perfect realitatea, deoarece el controlează toate provocările, prin oameni de teapa lui Dan Iosif, Voican-Voiculescu și alții, acești mineri s-au arătat încrezători numai în puterea personală a lui Iliescu, căruia i-au scandat cele mai tipic ceaușiste lozinci de devotament și adorație și căruia s-au oferit să îi fie (minerii!) gardă personală. Senzațional este că foarte puținora li s-a părut nerușinată prezența acestora (nu trebuie deloc să uităm că, între 16 și 18 decembrie, acești combativi mineri nu au dat nici un ajutor Timișoarei, iar în 21–22 nu au schițat nici un gest de a veni spre București! — acum, în schimb, se autoproclamă jandarmii revoluției, încercînd să o apere tocmai de, *horribile dictu*, bucureșteni, care au fost tratați, în sus-numita intervenție, evident televizată, drept maidanagii!) iar bine cunoscutul, prin obiectivitate, ziar *Pravda* (adică *Adevărul*) a declarat, prin gura lui Darie Novăceanu (alt tembel), că parlamentarii ar trebui să

schimbe pentru un timp locul cu minerii, argumentînd că alura politică a minerilor a fost mai bună decît a parlamentarilor. Or, asta noi am mai auzit deja, și anume din gura de aur a defunctului Ceaușescu, care avea dificultăți în a distinge un academician de un președinte de CAP.

România, la numai două luni de guvernare Iliescu, a ajuns o țară istovită de neîncredere și spaimă. Străzile sunt înțesate de militarii înarmați cu mitraliere ai Ministerului de Interne: umblă cîte trei, ca în vremurile bune. Fosta președinție a consiliului de miniștri beneficiază în fiecare duminică de următorul aparat democratic (nu represiv, Doamne ferește): 12 camioane de armată cu trupe, 4 autobuze cu burduf pline cu trupe de miliție, un lanț continuu format din 18 TAB-uri (pe două rînduri) care flanchează intrările frontale, plus un număr nedeterminat de milițieni ordinari înarmați cu bastoane sau călare. Aspectul este, ce să mai vorbim, pașnic. Desfășurarea de forțe este pur și simplu stupefiantă: deși o văd de atîta timp, nu îmi intră în cap (i) că regimul comunist a fost răsturnat printr-o revoltă, (ii) că nu suntem în America de Sud, (iii) că majoritatea bucureștenilor preferă să doarmă.

În fapt, România a devenit o țară condusă sub lege marțială de oameni aroganți și brutali, care au încetat să mai dialogheze, preferînd etalarea forței și cultivarea confuziei. Un exemplu sugestiv: în toate ultimele sale apariții televizate, Roman se referă la Iliescu ca la „președintele țării"; Iliescu nu infirmă nepermisa extindere a noțiunii de președinte al CPUN la noțiunea de președinte al țării, astfel că în provincie, unde nerușinarea televiziunii a făcut ravagii, toți cred că, de fapt, Iliescu este președintele *de jure* al țării.

Actualul guvern își bazează puterea de mase pe serviciile făcute de implantarea în subconștient a 45 de ani de propagandă mincinoasă. Toți rîdeam, pe vremuri, de lătrătoarele emisiuni ale lui Eugen Mandric. Acum

îmi dau seama de eficacitatea lor exemplară. Pe omul incapabil de examen critic Mandric l-a învățat, subliminal, frica de capitalism, oroarea de proprietatea privată, xenofobia cea mai primitivă, combinată cu cea mai găunoasă și leșinată admirație națională de sine. De vocea lui sentimental-agresivă rîdea și cel care, pe nesimțite, se lăsa impregnat de fondul acelei propagande deșănțate. Esențialul educației activiștilor de elită fusese ingineria socială: concepția lui Brucan despre guvernabilitatea indiferentă a ceea ce a numit, cinic și sincer în același timp, *stupid people*, este o ilustrare a concepției de bază profesată de această categorie socială. Nucleul dur al FSN-ului știe că el poate păstra comunismul în România numai mascat: masca este oferită chiar de ticurile mintale pe care 45 de ani de dictatură și propagandă le-au pus la punct și desăvîrșit. Fie că vrem, fie că nu, reacționăm condiționat la anumiți stimuli: comunismul a reușit performanța de a fi făcut din fiecare dintre noi, mai mult sau mai puțin, niște organisme cu reflexe pavloviene bine induse. A guverna un astfel de popor (pardon, populație) este simplu, dacă resorturile reflexelor sunt cunoscute. Iliescu & comp. au demonstrat, în 29 ianuarie și 19 februarie, că stăpînesc perfect butoanele care declanșează idiosincraziile agresive ale atotstăpînitoarei gloate. Ceea ce este extraordinar este că acești tovarăși *à peine* machiați ne conduc azi prin intermediul celui pe care, pentru a nu trăncăni în fața lumii acesteia, l-au expediat pe lumea cealaltă în 25 Decembrie, în acel Crăciun pîngărit. Ironia istoriei face ca posibilitatea popularității FSN-ului iliescist să fie bazată tocmai pe punerea în aplicare a mecanismelor capabile să declanșeze în inconștientul colectiv reacția de frenetică adeziune la sloganurile unei propagande care, trebuie să recunosc, este învingătoare. Excelență, în România comunismul este la fel de activ ca întotdeauna.

Aici, în mediile intelectuale, se răspîndește din ce în ce mai mult ideea că Ceaușescu, la proces, nu a mințit: a

fost într-adevăr o lovitură de stat cu asentiment dacă nu cu sprijin străin, iar Milea, cel puțin din punctul lui de vedere, a fost într-adevăr „trădător". Aici sunt suprapuse două mișcări: o revoltă populară neorganizată și haotică (de tip 1888 și 1907) și un nucleu de resentimentari excluși de la putere de Ceaușescu, care, fiind prea lași pentru a face opoziție pe față sau a organiza o mișcare insurecțională, așteptau, cum spune fostul general Ștefan Kostyál, să se pună în fruntea unei revoluții spontane. FSN nu este „emanația revoluției", este mișcarea care i s-a substituit. Am vizionat zilele trecute o casetă video filmată de un amator în după-amiaza zilei de 22 decembrie. La 17^{33} a ieșit în balconul Comitetului Central Iliescu, care s-a adresat mulțimii cu „tovarăși" (murmure); apoi a rostit cuvîntul „socialism" (proteste, fluierături); în fine, ignorînd complet pulsul mulțimii, ca un brav activist, rostește, nu am înțeles în ce context, cuvintele „partid și de stat": în acest moment mulțimea s-a dezlănțuit frenetic, acoperind difuzoarele din care, din același loc, dar cu cinci ore mai devreme, își transmisese și Ceaușescu vorbele spre mulțime. Ca răspuns la inepțiile gorbacioviste ale lui Iliescu, marea de oameni urla „fără comuniști! fără comuniști!" Acest puternic curent anticomunist este tratat cu inexistență de iliești, ceea ce creează aprehensiuni și contrarietate. Excelență, sunt bolnav de România așa cum canceroșii sunt incurabili de cancerul lor: aproape încontinuu îmi e rușine că sunt român și asta mă înfurie, pentru că, deși e nedemn, nu e totuși drept. Cînd spun că îmi este rușine, trebuie să înțelegeți că, în momentul de față, prețuiesc mai mult România decît pe români, care mă exasperează. Știu bine că sunt la fel de aservit deraierii bovarice ca oricare alt (inept) român. Uneori sunt străbătut de o fibrilație nervoasă, gîndindu-mă disperat că România se pregătește iar să reintre în măruntaiele tăcerii, tăcere care mă va strivi dimpreună cu cele cîteva mii de tineri care sunt azi taxați drept

huligani de muncitorii care „nu vor să își vîndă țara" (ați fost oare informat că muncitorii de la nu știu care fabrică au defilat pe Mihai Bravu cu o pancartă pe care scria „Jos Coposu!", „Moarte intelectualilor!"?). Ne îndreptăm lent spre dezastru. Cînd îl văd pe Iliescu bine dispus, sunt sigur că tocmai a pregătit o porcărie. Nu sunt sigur că îl uram pe Ceaușescu: dar pe Iliescu îl detest neputincios și cu disperarea că îmi rătăcește semenii iar ei se gudură și îl adoră. Ce nu îi pot ierta este că e iubit pentru că îi aservește.

Acestui fond de neputincioasă și sufocată indignare i se adaugă sentimentul, din ce în ce mai accentuat în ultimul timp, că mi-am irosit viața. Am devenit brusc conștient de dimensiunea unui eșec pe care mă obișnuisem să îl consider venial. Dar nu! — carnea mea nu este susținută de scheletul unui om, ci de carcasa unei epave. Mă descopăr contaminat de lichenii algoși și de crustaceele parazite ale unei foarte bogate flore și faune de invazie, care mi-a segmentat deja, și compromis, autonomia mișcărilor, libertatea, seninătatea imprecației. Nu mai știu dacă nu cumva Dumnezeu îi urăște și pe păcătoși, nu numai păcatul. În orice caz, necurăția mea este probată de acest sentiment: cînd vorbesc simt cum îmi înmoi limba în sîngele aproapelui. O probă este ce vă scriu: dezamăgirea mă îmbolnăvește de neîncredere și denigrare. Pasiunea denigrării, atît de firească la noi, își trăiește în mine un climax patologic. Aproape nu există lucru în jurul meu pe care să nu îl detest. Totul îmi pare impur, iar în ambiguitate nu mai văd, cum obișnuiam, o figură a inteligenței, ci un triumf al amenințării. Oh! mă răsfăț în deliciile desființării... Există atîtea vieți cîte momente cruciale. Pragul morții, din 21–22 decembrie, de care era să mă împiedic, a fost unul; el m-a hotărît să trec peste reticențele discreției și să vă vizitez, deși nu vă cunoșteam personal. Convingerea că superba revoltă a tinerilor a fost confiscată de nucleul dur al unei lovituri de palat, care

își trăia din 1984 vocația sub forma unei inhibiții lașe și din ce în ce mai resentimentare, în beneficiul unor nenorocite idei de tip perestroika (sau mai grav, căci, după cum stalinismul românesc a fost pe departe cel mai dur din Europa de Est, mă aștept ca și perestroika românească să fie mult mai sever-ineptă decît a rușilor), ei bine, această convingere, căreia i se adaugă revelația tembelismului românesc (o societate spălată pe creier, și voioasă să fie așa), a constituit al doilea moment crucial. El mă duce, — unde? într-un anumit sens, prin intermediul acestei scrisori, tot în brațele Dumneavoastră. Sunt pus față în față cu o succesiune neîntîmplătoare de eșecuri, care, deși am căutat să le exorcizez, mi-au alcătuit viața. La 14 ani eram hotărît să scriu poezie: o inconștiență specifică celor care se cred chemați m-a împins să public. După trei poezii, ceva m-a neliniștit. Deși compuneam poezii, îmi realizam ignoranța harului: limba lui nu îmi ardea creștetul. Este motivul pentru care am resimțit publicarea ca pe un eșec. M-am hotărît să nu mai public nimic pînă nu voi atinge maturitatea. *Ripeness is all* (parcă în *Regele Lear* sunt rostite aceste cuvinte resemnate). Cum la 15 ani am căzut, din întîmplare, peste Kant (traducerea lui Bagdasar după *Critica rațiunii pure*, care, de fapt, se spune, nu i-ar aparține), am hotărît că voi atinge maturitatea interioară prin *exercițiul spiritual* al filosofiei. Liceul l-am petrecut printre filosofi, matematicieni și fizicieni, studiindu-i fără să mă infatuez, adică silabisind, ceea ce înseamnă cu umilință. Luasem între timp hotărîrea să urmez Filosofia. La 18 ani, o întîmplare fericită mi-a scos în cale pe unul dintre filozofii iubitori de beznă ai regimului. Preda această disciplină la Universitate. Era o dovadă de prost gust să dorești să faci un anumit lucru cu orice preț, adică în condiții improprii, ceea ce înseamnă murdare. Am privit întotdeauna științele exacte ca pe niște dexterități: posedam o oarecare îndemînare în mînuirea lor, ceea ce m-a determinat să urmăresc justețea acestui

raționament: dintre disciplinele neutre, fizica este cea mai relevantă din punct de vedere epistemologic; drept urmare, voi da examen de admitere la facultatea de fizică, secția teoretică; știam că exista acolo o catedră de istoria fizicii și, inflamat de cărțile lui Thomas S. Kuhn și de, pe nedrept uitatele, studii ale lui Pierre Duhem, voiam să urmez o carieră exterioară de istoric al fizicii sub specia epistemologiei, iar interior să îmi desăvîrșesc ființa de poezie. Nu a fost o problemă să intru la facultatea de fizică: dar în timpul efectuării stagiului militar catedra de istoria fizicii a fost desființată. Acest eșec al opțiunii mele m-a deprimat profund. Dar am găsit puterea să renasc: în anul trei mi-am fixat atenția asupra formării pulsurilor ultrascurte în laserii de putere. Următorii doi ani am colaborat cu un colectiv din Institutul de Fizică, care la rîndul său era angrenat într-o cercetare coordonată de un fizician rus celebru, Prohorov. Totul se îndrepta spre o integrare a mea firească în acel colectiv, după absolvirea facultății. Dar, ca să vă citez, „bestia oligofrenă, sinistră, dementă" a hotărît că generația mea trebuie să plece, după absolvire, în provincie. Abandonînd orice idee de cercetare, dînd complet uitării laserii de putere și istoria fizicii, am reușit în cele din urmă să ajung în București, beneficiind, datorită mediei mari de absolvire, de o biată repartiție dublă. Exterioritatea îmi fusese condamnată la neant: stîlcită, ea îmi rînjea din impasurile pline de dojană ale răstălmăcirilor dorinței. Am hotărît să îi suprim complet suspiciunile. Îmi rămînea un singur lucru de făcut: *larvatus prodeo**. În tot acest timp am continuat să scriu și să citesc filosofi. Ce adunam, pierdeam prin neputința înfloririi; polen împiedicat să germineze: sămînța lui Onan. Gîndul de a publica sub Ceaușescu îmi dădea fiori de

* *Larvatus prodeo* (înaintez mascat): cuvîntul aparține lui Descartes, *Cogitationes privatae*, într-un context celebru pentru prudența carteziană: „Pentru a-și ascunde emotivitatea, actorii își ascund fața cu o mască; la fel și eu, cînd ies pe scena lumii, înaintez mascat." (*N. ed.*)

repulsie. A venit Timișoara: am jurat să ies în stradă cînd va izbucni și la noi. Am ieșit. Eram convins că Iliescu va înțelege că situația actuală a României este comparabilă numai cu situația ei din 1918, că este o șansă unică, la slăbirea *temporară* a monstrului rus, de a ne reintegra Europei în chipul unei democrații liberale. Ei bine, nu, Iliescu refuză să devină al doilea Ionel Brătianu, preferînd să mimeze un nepotrivit Gorbaciov, atît de inutil și zadarnic după miile de morți pe care le-am plătit. Născut sub comunism, nu am fost format de el: dar viața mea a fost mutilată de prezența lui ofensatoare. Am putut să fac din mine numai ceea ce comunismul a catadicsit să mai lase intact. Trebuia să mă abțin să urăsc, pentru că ura degradează. Dar căpătasem convingerea că destinul îmi este advers. Iar acum, iată, sunt la fel de neputincios în fața reinstalării tacite a comunismului, la noi. Și disperat.

Dar toate astea sunt flecăreli, pentru care îmi cer o exasperată iertare. Un lucru bun tot a adus revolta din 16–22 decembrie: comuniștii nu mai îndrăznesc să se declare fățiș comuniști; altfel spus, virtutea a constrîns viciul să practice, pentru a nu fi huiduit, o ipocrizie vigilentă. De la dezmăț, trecînd prin nerușinare, spre ipocrizie! Cît despre figurile care ne înconjoară, Dumnezeule! Face să-i privești pe românii care alcătuiesc „adevăratul bobor" al oamenilor de bine avînd îngrămădite în minte *toate* pioasele aberații despre spiritualitatea românească, din care ne-am construit vulgata națională și istoria postișă. Toate ies acum la iveală, ca excrementele. Hasdeu spunea că numai într-un pamflet se poate vorbi despre Dumnezeul românilor.

Desigur că acestea nu pot fi gîndurile Dumneavoastră. Este posibil ca arțagul meu să fie datorat în parte și faptului că m-am trezit deodată teribil de *désœuvré*. Neocupat în preocuparea mea esențială, inactiv în ceea ce sunt, mă simt, cu repulsie, apt numai pentru zădărniciile imprecației. Totuși, ceea ce în mod obiectiv este de

neocolit e sentimentul că ne aruncăm singuri, aclamînd, la groapa cu gunoi a istoriei. În calitatea mea de român, mă simt mototolit, murdărit, ignorat, respins. Știu sigur ce gust anume descopăr în fiecare dimineață în gură: este gustul care transformă orice bucurie în dezgust și orice preț al vieții în dispreț.

E uneori foarte dificil să îmi amintesc cu eficacitate epigraful din Gordon Craig pe care Dumneavoastră l-ați pus în fruntea unui eseu: *and above all, keep cheerful. Cheerfulness* ca *aequanimitas*... Neantului nu îi pot opune, azi, seninătatea (nici cea jovială, nici cea stoică): mă gîndesc în special la acest cuvînt al lui Montherlant: *plutôt le non-être que le non-plaisir*. Dar plăcerea te dezertează cu fiecare sațietate, căci curată nu este decît plăcerea care nu întristează, or aceasta este suspendarea ei, ceea ce revine aproape la contrariu. Seara adorm junghiat, zorile mă găsesc în dezmembrare.

Excelență,

Mă gîndesc la libertate ca la o patrie refuzată. În ultima sa lună de viață, Caraion obișnuia să citeze foarte concentrat („onoarea este patria celor care nu au o alta") această frază pe care, în *La Guerre civile*, Montherlant o punea în gura Corului:

*L'honnêteté est la patrie de ceux qui ne veulent plus en avoir d'autre; et cette patrie est un exil.**

Iar ceea ce văd, și simt, mă umple de neîncredere și stupoare. Acestea sunt oare cu adevărat cămările izgonirii? Ușile care rămîn deschise, după ce ai trecut pragul, redevin zid. Desigur, s-a spus: să găsești o ușă în zidul care nu are nici una. Dar cîte zile poate dărui un om nefericirii? Cu siguranță e semn de improprietate să auzi în fiecare zi trompetele îngerilor. Presiunea minta-

* „Cinstea e patria celor ce nu mai vor să aibă o alta. Și această patrie e un surghiun." Henry de Montherlant, *Războiul civil*, Act 1, scena VII (trad. I. Igiroșianu), BPT, 1981, p. 177. (*N. ed.*)

lă nu e însă mai puțin mică. Cărțile nu te ajută să străbați infernul, se scriu singure la capătul lui. Ce cărți? — un apus din care soarele s-a retras, iar vinele cerului nu ajung să se golească de sîngele care, simți de la o clipă la alta, va exploda. Tîmpla de care îmi sprijin mîna ocrotește hemoragia...

Vă scriu însă de două ore, ceea ce e excesiv: sper să nu vă răpesc mai mult de zece minute. Dumnezeu să vă aibă în pază. Vă rog să-i transmiteți Doamnei Pia multa mea afecțiune. Vă îmbrățișez cu mult dor, al Dumneavoastră

H.-R. P

Genitaliile puterii

București, la 24 aprilie 1990

Excelență,

Pe la 5^{30} a.m. o mie de soldați-milițieni echipați cu bastoane au intrat peste demonstranți, strigînd, cuprinși de *furor*, murdării tîmpe pentru care nimeni nu ar fi trebuit să moară, în decembrie, la Timișoara, Cluj sau București. La 6^{00} a.m. Piața Universității era goală, dar nu pustie: măturată de prezența demonstranților, bietul caldarîm se umpluse de freamătul opresiv al cizmelor a circa o mie cinci sute de milițieni înarmați cu pistoale-mitralieră. Era un spectacol halucinant; nu-mi venea să cred că în Decembrie se strigase „vom muri și vom fi liberi". Rătăceam printre aceste stafii ale morții cu gîndul la Jilava pe care o văzusem în Decembrie. Nu pricepeam cum mai pot sta aici, la patru luni de la crimele cărora le-am scăpat *de justesse*, și la nici o oră de la brutalitățile, neverosimile într-o țară unde s-a vărsat sînge, cu care au fost măturați inamicii personali ai unui scelerat foarte repede ajuns la maturitatea dictaturii. O bătrînică m-a tras de mînecă („măicuță, te iau și pe tine ca ăia și e păcat"); am ajuns la serviciu ca înjunghiat. Colegii mei rîdeau: nu dădeau doi bani pe semnificația întîmplării. Mîncau semințe, chicoteau, citeau presa (indistinct, *România liberă* și *Azi*). Colegii mei sunt biologi și medici, cercetători, oameni de știință adică; aparțin deci acelei categorii sociale pe care francezii o numesc *haute intelligence*... Ce cuvînt se poate rosti, *in articulo mortis*, pentru salvarea unui astfel de om?...

Seara, în ședința televizată a CPUN, l-am auzit pe Iliescu afirmînd, cu o brutalitate neglijentă și cu tonul familiar-vulgar al activistului însărcinat cu problema șeptelului, că „în Piață doi–trei golani certați cu legea și disciplina împiedică buna desfășurare a traficului, producînd pagube însemnate economiei" (în piață erau, la ora cînd ipochimenul mințea, peste 10 000 de oameni, în covîrșitoarea lor majoritate intelectuali și studenți). Apoi, interpelat de Dinescu, a negat iritat și cu aroganță afirmația acestuia potrivit căreia poliția ar fi intervenit cu violență împotriva manifestanților. Noul lacheu adjunct de la Interne, infractorul general-maior Diamandescu, zîmbind melifluu și obsecvios, a confirmat spusele președintelui țării (deja!), accentuînd că, dimpotrivă, soldații milițieni au fost cei agresați, și anume prin flegme bine țintite în căștile lor metalice, ceea ce a produs accidentarea gravă și internarea de urgență a celor agresați, oamenii legii nemaiputînd dovedi valurile de spută etc.

Ceea ce merita contemplat era spectacolul, hidos și derizoriu în același timp, pe care îl oferea sala Parlamentului: mai puțin de cinci din cei prezenți au sesizat gravitatea ultragiului și au reacționat în consecință; restul, hipnotizați de Iliescu ca porumbeii de cobră, au început să ridice amenințătoare osanale sobrei înțelepciuni a cîrmaciului care, știe orice copil (*ș'copil?*), are drept sarcină patriotică „stabilitatea țării". Iliescu avea aspectul unui bivol vag plictisit de bîzîiala unor imbecili de tăuni care nu pricep regula jocului, distrăgîndu-l de la îndatoririle-i planetare. Tătucu' veghea. S-au votat în două ore peste 15 legi. Estimp iresponsabilele gîze cereau repunerea chestiunii în termeni constituționali. Nimic! Majoritatea zdrobitoare a miniparlamentarilor manifesta deplină înțelegere față de sarcina istorică a marelui bărbat, și înțelegea să nu îl disturbe. Încovoiată, minoritatea conștientă s-a supus majorității zdrobitoare la propriu (de vreme ce aveau și bîte, și căști me-

talice, și camioane de 25 de tone...), slobozindu-l pe activul bărbat spre trebile națiunii, altfel spus campaniei electorale în mijlocul unui electorat entuziast și beat de dorința de a se lăsa călcat din nou în picioare. În Piața Universității se scandează „Iliescu-i pentru noi Ceaușescu doi" (în varianta afonă), sau „Iliescu pentru noi/ Este Ceaușescu doi" (în varianta metrică). Or, inestimabilul bărbat colindă neobosit fabricile, organizează mitinguri cu zeci de mii de oameni, primește flori de la copilași care, bizar lucru, se joacă prin halele fabricilor, sărută fete îmbrăcate în corecte (adică false) costume populare, semn al patriotismului și al atașamentului său față de tradițiile multimilenare ale poporului nostru, pe care el, marele om, îl iubește, adăstînd o clipă alături de bătrînii satului, de înțelepții creștinismului cosmic, cînd aceștia se întîmplă să odihnească, într-un cadru feeric, în mediul rural, și nerefuzînd, cu magnanimă politețe, obolul de pîine și sare al primitorilor noștri țărani, care, descinși din unduire și moarte și spațiul mioritic, îi mulțumesc noului secretar general atît pentru cele 0,5 ha dăruite, cît și pentru înțeleapta sa hotărîre de a nu desființa CAP-urile, chezășie de nezdruncinat a prosperității prezente și viitoare a patriei noastre, îndrumată acum cu mînă sigură pe o cale originală de democrație și belșug. Nevestele plîng la trecerea lui, fetele nemăritate oftează. Țăranii înțelepți nu își amintesc să mai fi avut un așa volnic conducător, poate chiar de la Ștefan cel Mare: „Iliescu să fii tare/precum Ștefan cel Mare" (circulă doar varianta șchioapă). Există, în privința lui Iliescu, o unanimitate amenințătoare, care îmi arată cu sardonică limpezime faptul că, dacă s-ar fi întîmplat să trec *dincolo* în Decembrie, aș fi murit pentru a permite ecloziunea imbecilă a acestei nefericite și nefirești aserviri sufletești, care a transformat un popor martirizat într-unul nedemn de el, de oamenii lui mari și de lume. Datorită indignității, suferința pe care a îndurat-o pe nedrept înainte se transformă într-o suferin-

ță pe care, prin actele sale actuale, dovedește că a meritat-o din plin. Poporul român a fost chemat în acest ceas de istorie pentru a justifica *a posteriori* deriziunea brutală și vehemențele jignitoare la care a fost supus de un satrap analfabet și nebun. Revelația așa-zisei revoluții din Decembrie este că tot ceea ce am îndurat a fost meritat. Suntem un popor cu substanța tarată. Oriunde te uiți, vezi fețe patibulare, ochi mohorîți, maxilare încrîncenate, fețe urîte, guri vulgare, trăsături rudimentare, o vorbire agramată și bolovănoasă. Moralmente, tonul general este dat de lașitate și ticăloșie, de vanitate și egoism meschin, de invidie joasă și delațiune lipsită de remușcări, de îngîmfare și bîrfă: toți suntem mînjiți de sîngele celor în care ne-am înmuiat limbile. Un neam flecar și lipsit de Dumnezeu, nerîvnitor în sfințenie și agramat în grandoare, ahtiat de măriri calpe și înjosit de vanități pe care, sclavi și servili, nu le-am putut legitima decît prin atentat, ultragiu și minciună. Un astfel de popor, urgisit nu prin soartă, ci prin mediocritatea sa, ce semn mai poate aștepta, decît poate doar semnul infamant al lui Iuda, ca diferență specifică, și semnul unanim al lui Iona, ca gen proxim? Ce vamă poate exista pentru cei care se cațără spre putere agățîndu-se de cheaguri de sînge, ce instanță poate exista pentru cei care văd blasfemia, o înțeleg și, cu inconștientă veselie, o aprobă? Cît de minimală este morala în numele căreia proaspăt convertiții la credința în Iliescu, deveniți aulici și distanți, disprețuitori pentru „controversele străzii" (dar care, oricîte defecte ar avea, sunt singurele în care disperarea de cursul prost în care a fost angajată România mai poate căpăta glas), își permit să cauționeze cu numele lor un guvern pe care, vicios și complice, întîrzie să îl găsească nerușinat și antipatriotic, și unde, deși țara este măcinată de ură de sine, abia fardații comuniști își întăresc puterea din ce în ce mai deschis, văzuți de toți, înțeleși de puțini, și prostind pe toată lumea? Gîndindu-mă la naiv-imperioasa Dumneavoastră cam-

panie împotriva colaboraționistului patriarh, îmi dau seama perfect că Teoctist nu trebuie condamnat: el este exact ceea ce suntem, adică boborul român. Teoctist se reîntoarce în scaun rechemat de Sinod; ultragiu, impertinență? Nu!!! Există sfinți părinți în Moldova (fără ironie, indiscutabil sfinți) care îi sprijină revenirea. Dacă și sfinții sunt cu el, atunci ce să mai spunem de bieții care îl idolatrizează azi, din pămîntul minții lor, cum altfel decît brutal și cu vehemență, pe Iliescu? Cînd Iliescu, în ciuda celor deja 3,5 milioane de semnături care legitimează plebiscitar Proclamația de la Timișoara din 11 martie 1990, afirmă neglijent că punctul 8 (eliminarea pe 10 ani din viața publică a nomenclaturii sub forma: nu pot fi aleși în posturi de decizie publică) nici nu poate fi luat în discuție pentru că este redactat special în scopul eliminării sale din viața politică, — nu este nici impertinent și nici cinic; se face într-adevăr ecoul maselor. Mase despre care pot eu afirma mult și bine că reprezintă sfînta imbecilitate, dar care sunt sincere în adulația fără precedent pe care o închină noului idol. Cei care spuneau că Ceaușescu doar a exagerat aveau, indiscutabil, dreptate. În esența lui, poporul român s-a simțit bine sub Ceaușescu; clerul român, sub Teoctist; scriitorul român, sub satrapia lui Dulea; și așa mai departe, *ad nauseam*. Foarte puțini în această țară resimt ca pe o de neîndurat vulgaritate amestecul impur de ape în care trăim. Pentru români, răul este o noțiune estetică: de aici neantul său etic și uimitoarea sa incapacitate de a avea repulsii; el se acomodează oricui prin pasiunea servilă de a flecări cu oricine îi flatează această vanitate. Un român ascultat este un român cucerit. Postura în care își debitează discursul este secundară: orice român autentic își practică cu talent vanitățile, jonglînd histrionic cu darurile sale, indiferent că este în genunchi, la masă, sub masă sau întemnițat. Românul e obiectiv: ceea ce înseamnă că vanitatea sa transcende umilința sau grandoarea. Iorga este la fel de stînjenitor

patologic în faconda sa, ca și bietul Scavinski: aceeași vanitate frisonează și geniul, și imbecilul. Cosmopolitismul românului este astfel explicabil prin mimetismul său intern: nevoia de interlocutor face din el un plurilingv de vocație; orice formă îi poate deveni proprie, de vreme ce autohtonă este numai voința de a se afilia și setea nebunească de a fi flatat. În România nu trebuie să ai caracter, dimpotrivă, trebuie să fii băiat bun, să ai știința acomodării, să fii cum se cade, *comme il faut*. O personalitate autentică nu se poate avea bine cu toată lumea; românul este însă popular, iar neamurile îi admiră virtuțile de acomodare, care sunt singurele ce sar imediat în ochi: ospitalitatea, modestia, toleranța, răbdarea și alte asemenea minus-virtuți de afirmare. Dar toate aceste „virtuți", care sunt, în fond, vicii de acomodare, au curs numai întrucît vanitatea românului de a se privi în oglindă poate fi în continuare flatată. Dacă îl contrazici, românul se transformă într-un rudimentar bănuitor și posomorît, complet lipsit de rafinamentele acelei inteligențe verbale, prin care, cît timp se simțea flatat, întreținea dansul cuvintelor: devine agresiv, confuz și elementar. Sprijinit de enormul capital de prostie al românilor, Iliescu are dreptate să nu discute cu cei care au înfruntat represiunea militară a lui Ceaușescu. Revoluția din decembrie a fost făcută de 1% din populație și asumată *post factum* de 95%: cei 95% s-au acomodat cu noua situație, legitimîndu-se în acel tembel și pur românesc adagiu „asta e situația"; restul de 4% au fost sincer dezagreați de răsturnare, dar nu au îndrăznit să-și exprime dezaprobarea decît atunci cînd a devenit clar că Iliescu dorește să reorganizeze în același sens cîmpul social al puterii: idealul politic al lui Iliescu este România lui Ceaușescu cu Iliescu în locul lui Ceaușescu. După cum au fost în minoritate absolută cei care au murit, la fel sunt și acum, în aceeași minoritate disperată, cei care au supraviețuit. Doar că în acest moment faptul de a fi în minoritate se simte: supraviețuitorii

sunt învățați de belferi motivele și semnificațiile reale ale *revoluției* (ah, jargonul marxistoid...). Cu nedisimulată impertinență, principalul consilier economic al lui *Pedro* Roman este același cu fostul consilier economic al lui Ceaușescu, Miu Dobrescu, făcut, pe șestul revoluției, academician. Cînd spun că sunt scandalizat, trebuie imediat să adaug că această situație nu scandalizează pe aproape nimeni. Cei care protestăm suntem taxați drept destabilizatori, ceea ce, într-un sens, și suntem, căci noi ne opunem stabilizării situației postrevoluționare în forme comuniste. Poporul român se îndreaptă spre noua dictatură cîntînd voios și aclamînd-o. Victimele își aclamă cu sinceritate călăii și îi aleg prin vot liber. După cum în timpul marii purje din 1936–1938 victimele fanatizate mureau strigînd „Trăiască Stalin!", românii simt cum li se repun cătușele cu exaltarea gîndului că se eliberează în sfîrșit. Această inimaginabilă și de neiertat confuzie este, negreșit, agresivă. Se știe că mitocanii renunță foarte greu la lucrurile dobîndite prin cîștig neașteptat. Chilipirul face din el un favorizat, după chipul clientelei servile a patricienilor romani. Românii au scăpat de Ceaușescu, în marea lor majoritate, fără a fi avut timp să treacă de la ură la act: această gloată servilă nu i-a meritat căderea, la care nu a contribuit decît prin bancuri și vulgarități acomodante. Cum să nu-l detești pe cel care, fiind în aceeași situație cu tine, s-a dovedit a-ți fi superior? Cînd nu-i este flatată vanitatea, românul minimalizează, tratează lumea în registrul vil, degradează prin reducerea la primar. Sunt foarte frecvente, în ziarele din ultimul timp, astfel de afirmații: „Eroi sunt numai cei care au murit." Strategia minimizării este transparentă: dacă cei care au fost totuși în focul luptei au supraviețuit, înseamnă că și-au asigurat viața trișînd (fugă, înșelăciune etc.; se știe cît de exigenți sunt lașii cu vitejia altora); ei sunt astfel descalificați a mai vorbi în numele idealurilor revoluției, singurele voci autorizate fiind tocmai cele amuțite pe

veci. Or, pe un mort, în numele lui, poți să îl faci să susțină orice. Odată mort, József Attila este reintegrat în partid și devine poetul oficial al partidului etc. Morții sunt principalul cîmp de manevră al hienelor manipulării. Puterea sovietică nu a avut nevoie de Rahmaninov viu; a întreprins însă minuțioase demersuri pentru a îi readuce rămășițele în țară. Viu, Iorga nu ar fi fost bun, pentru comuniști, decît să împărtășească soarta lui Gh. Brătianu; mort (desigur însă că și aspru cenzurat), are ușa întredeschisă spre „biblioteca națională". Să vă relatez un amănunt monstruos: la fiecare minimală pomenire, oamenii frontului defilează pios pe la crucile căzuților, purtînd cu ei importante jerbe și coroane; la TV, în fiecare zi, apar mame îndoliate și desfigurate de plîns, care își strigă durerea, neconsolate precum Hecuba, dar fără să uite, în același timp, să urle veninos împotriva partidelor istorice că se luptă pentru putere și nu cinstesc morții; această tristă aberație coalizează spontan masele în condamnarea partidelor; ei bine, acum cîteva zile apare o declarație CEC din care rezultă că, din fondul „Libertatea", destinat, prin colectă publică, victimelor revoluției, erau alocate și sumele de bani necesari „confecționării de coroane și jerbe pentru martirii revoluției": Pedro, Iliescu și Brucan ofereau în numele *lor* coroane cumpărate din bani publici. Deși nici măcar partidul FSN nu a contestat informația oferită de CEC, masa zdrobitoare a electoratului nu a văzut în această deturnare nici un abuz. În ciuda concusiunii manifeste, pietatea marilor bărbați ai revoluției, deși frauduloasă, a rămas neștirbită... Ce este deci cu acest popor român, confiscat de propria sa mediocritate ca într-un extaz al deriziunii? Limba română, pentru cei îndrăgostiți de ea, a devenit un infern al tandreței; infern al patriotismului, dar și sentimentul sfîșietor că suntem carne din carnea celor mai ticăloși. Sunt invadat de Teoctist și Iliescu precum sunt cotropite țesuturile sănătoase de cancerul generalizat. În această metasta-

ză otrăvită, ce fragranță nu a trecut, neîntoarsă, în duhoare? Văd în jurul meu oameni hipnotizați de ceea ce îi va aservi; mai văd, oripilat, pasiunea servilă, sădită în ei, de a linge mereu acolo unde sunt împlîntate în pămînt picioarele puterii. Deși am mizat pe exhortația cuprinsă în schimbarea unei vocale, faptul de a ne fi numit români nu ne-a apropiat mai mult de virilele virtuți ale romanilor: în inima fiecărui român se zbate, satisfăcut sau oprimat, raportul de *rumânie* pe care l-a avut cu stăpînitorii. Cine a servit prea îndelung a căpătat ticurile aservirii. Este altfel decît servil un popor care, pentru că puterea o pretinde, scuipă acolo unde a admirat și detestă agresiv valoarea în numele căreia, cu foarte puțin înainte, își îndemna îngenuncheata-i demnitate? Doina Cornea a fost pentru toți simbolul redempțiunii noastre; era singurul nume care ne infirma indignitatea. Ei bine, azi, legiuni imbecilizate de adorația pentru Iliescu scuipă, *rumânește*, pe fragilul trup al acestei Doamne a României. Doina Cornea, e deja de domeniul evidenței în decăzuta noastră țară, a fost amanta Regelui Mihai, soția lui Coposu, curva lui Rațiu, s-a culcat cu securiștii care o păzeau, se făcea că ține greva foamei înfulecînd merindele trimise în ascuns de fiica ei, care a venit acum în țară să cumpere uzinele, se știe, extrem de rentabile, „23 August", „Republica" etc. Doina Cornea este altfel mitomană, analfabetă (a ocupat prin pile catedra universitară unde a funcționat), nimfomană, animată de ură împotriva poporului român, pe care, împreună cu renegatul Rațiu, l-a vîndut cu acte în regulă Ungariei încă de pe timpul lui Ceaușescu. Tot poporul român și-a înmuiat limba în sîngele Doamnei Cornea; eu însumi am făcut la fel, consimțind să tac, din lașitate (e drept că și dezgust), în fața atacurilor joase și vile la care era supusă, în unanimă voioșie, chiar în fața mea, de colegii mei de serviciu. Să cred atunci că românului nu îi este proprie jubilația înjosirii, deliciul terfelirii și beția minimalizării aproapelui? Știți oare,

Excelență, cum este să te simți mereu într-o amenințată minoritate? Aici, la București, suntem o mînă de lucizi înecată într-un hîrdău de Fecale Supurînd de Nestinsă putoare.

Au existat sfinți despre care s-a spus că au convertit curvele. Însă cine va îndrăzni să pătrundă cu sfințenia lui în acest infinit lupanar de lumpeni, care este România de azi? O altă trăsătură a românului este lașitatea, și aici îmi recunosc apartenența. Spre pildă, ar trebui să vorbesc cum vă vorbesc Dumneavoastră și între fesenişti, dar nu o fac. E drept că sunt agresivi, ilogici și autodezinformați (ei vor să adore, nu să judece), însă asta nu mă scuză. Rațiu aproape a fost asasinat cu pietre și răngi la Buzău, — de patrioți, evident. Aștept foarte curînd să i se întîmple același lucru lui Cîmpeanu. Patriotismul românesc, se știe, e contondent și brav. La aberația burebistană a originii noastre nu s-a renunțat nici azi: într-un comunicat FSN se spune că poporul român și-a dovedit încă de la Burebista vitejia și simțul său politic. Trăim în plină operetă a schimbării: o operetă-dans inspirată de inepuizabilul model chinezesc. Ceaușescu imita un Mao, Iliescu urmează pașii politici ai unui Deng Ziao Ping: pămînt în folosință, nu în proprietate, întreprinderi private cu personal limitat, sub 20 de angajați, pentru a nu permite, nu-i așa, odioasa exploatare a omului de către om etc.; similitudinile pleacă din arestarea și judecarea familiei lui Mao și a principalilor săi colaboratori, similară cu non-judecarea sistemului în cazul lui N. Ceaușescu, și merg pînă la revolta împotriva comunismului din piața Tienanmen, care are pandantul ei în revolta antinomenclaturistă din Piața Universității; așteptăm cu interes tancurile care să redea cetățenilor indignați liniștea nopții, care, ne amintim bine, fusese rușinos tulburată și în noaptea de 21 spre 22 decembrie de elemente huliganice și certate cu legea, care practicau violența și proferau insanități la adresa oamenilor de ordine, veniți acolo să apere cuce-

ririle oamenilor de bine, ale poporului muncitor și așa mai departe. Fiecare fals european îmbrățișează modelul asiat afin. Iar boborul aclamă: „Iliescu, toți te vrea, tu destabilizării nu ceda!" (variantă afonă, unică, pe care am cules-o în Militari). Ei bine, cum să cedeze tocmai el, cel dorit, emanatul? Iliescu își face o „înaltă îndatorire patriotică" din a cîștiga prin orice mijloace alegerile (*most squalid*), și asta pentru că el se supune voinței populare, a cărei emanație urît mirositoare este. Îmi amintesc în acest moment de un eseu publicat de N. Steinhardt în *RFR* în 1937, dedicat vieții parlamentare, în care este citat Constant cu această observație: prin majoritate de voturi nu trebuie să fie posibil să fie declarate adevărate lucrurile false, căci, în acest caz, democrația și-ar lua direct de la popor dreptul de a tiraniza. În 29 ianuarie 1990, în fața maselor extaziate care tălăzuiau în Piața Victoriei, Iliescu a adresat celor care îl aclamau aceste cuvinte: „Azi, prin prezența voastră aici, s-a petrecut adevărata revoluție a poporului, democrația populară" (lăsăm deoparte pleonasmul, inerent nivelului său, activistic, de cultură). Liberalismul vieții este tiranizat prin consultarea agresivă a democrației plebiscitare. Iliescu a reușit performanța de a infirma motivele și aspirațiile revoluției prin recursul la scandarea populară de tip „da!", „nu!". Ceea ce el opune democrației occidentale, care este parlamentară (or, parlamentul este o limitare rezonabilă a tiraniei democratice), e tocmai democrația plebiscitară. Cît timp va putea controla opinia publică majoritară, noul regim va fi populist-democratic: Parlamentului îi va lua locul consultarea voințelor în mari adunări populare, unde dezbaterea va fi înlocuită cu demagogia contactului direct cu conducătorul. Apoi, cînd, în mod inevitabil, prin erodarea puterii, confuzia se va risipi, va fi dat cu cinism în vileag faptul că existau chiar și în perioada euforică pîrghii ale puterii care pot oricînd forța un popor să spună „da!", indiferent de opinia sa reală. Dar va

fi prea tîrziu: pentru popoarele confuze, cum se întîmplă să fim, dezvăluirea cinismului demagogiei se întîmplă întotdeauna suficient de tîrziu pentru a nu mai putea fi operantă: puterea este deja atît de abil împlîntată în măruntaiele națiunii, încît eradicarea ei se poate face numai prin *seppuku*. Or, să fim serioși, ce popor, ca popor, adică ca gloată, a consimțit vreodată, din pasiunea demnității, la amendă onorabilă? Popoarele nu se căiesc, asemeni suveranilor constituționali, sunt iresponsabile. Melopeea fecală întovărășește cu un ton just revelația demisiunilor ireparabile. Intelectualii, poltroni și becisnici, asistă belferi la angoasele străzii. Nici un scriitor nu a vorbit pînă acum în favoarea tinerilor golani care strigă și avertizează împotriva restaurației comuniste în România. Aliatul cel mai puternic al comunismului este lenea, pentru că în comunism două instincte au fost cele mai cultivate și mai măgulite: puturoșenia și josnicia. Or, josnicia, prin pandantul ei, demisiunea timorată și lingușitoare, este spațiul în care intelectualul român își dezvoltă neîntrecut virtuozitatea. Nimeni nu se simte vinovat pentru ce s-a întîmplat în România. Intelectualul român continuă imperturbabil să își scrie cărțile. El are hărnicia tîmp-voioasă a optimiștilor pe care zădărnicia nu îi frisonează: Constantinopolul se prăbușește; în Sf. Sofia continuă disputele teologice fine... Există un viciu și în cei care sunt lucizi: Octavian Paler, e drept, acuză; dar este un acuzator timid și, nu știu de ce, timorat: de aceea analizele sale sunt mai degrabă automacerări și invitații solipsiste la masochism. O nostalgie onanistă animă substratul afectiv al intelectualului român, căci el împinge corelatul subiectiv al radicalității sale pînă la ipsațiune. Polemica sa este vană și evazivă: el nu atacă, șarjează elegant în lumea principiilor, de parcă viciați ar fi fost *termenii* lui Ceaușescu, nu faptele. Nimeni nu este în mod concret condamnat, dansăm printre principii, confundăm justețea dreptului cu grația vodevilului. Perifraza îl învăluie, pudic, chiar și pe

Dulea; nici măcar el nu este numit, frontal, necruțător. Știe oricine: carnea discursului justițiar este identificarea materială a penalității. Or, înclinat să se pună bine cu toată lumea, intelectualul român nu cunoaște abisurile opțiunii: el vînează întotdeauna un scaun orientat de vînturile puterii, dar, ceea ce îl singularizează, el stă cu numai o fesă în el: cealaltă bucă plutește în barca opoziției umoristice, care constituie alibiul său esențial; canalie *de facto*, românul este un colaboraționist bovarizat de ipocrizia aspirației la disidență. Intelectualul român se simte întotdeauna în acord cu liniștea conștiinței sale, căci aspirațiile îi sunt în acord cu omagiul pe care ipocrizia îl aduce virtuții, la care consimte prin bovarism, iar faptele îi sunt în acord cu realitatea, la care consimte făcînd cu ochiul. Intelectualul român e un excelent Mitică, un irecuzabil băiat bun: el publică opere valoroase relativ adevărate într-o lume care știe că este absolut abjectă, dar pe care știe de asemeni că o poate contrazice, numai în idee, desigur, prin partea relativă de minciună pe care a respins-o. E. Simion, care aspiră să se înregimenteze într-o formă de adulare față de care disprețul să nu fie inevitabil, a oferit formula cea mai sezisantă acestui tip de dimensiune: estetica bună justifică etica proastă; or, numai un sofist poate aserta că un adevăr rezultă din premise false, sau că necesitatea de a rosti un adevăr mic justifică poleirea lui cu o pletoră de neadevăruri oportune. Chiar și într-o poiană de narcise un căcat miroase tot ca un căcat. Genurile nu se amestecă. Răul nu este miscibil cu adevărul, o minciună proastă nu dă niciodată un aforism scînteietor. Acest tip de inteligență falsă cred că are un picior naufragiat într-o atavie imbecilă. Comportamentul aberant al elitelor noastre românești îmi sugerează faptul că suntem un popor cu substanță tarată. Dacă este incertă luarea de poziție a intelectualilor români în favoarea demonstrației noastre din Piața Universității, în schimb este cert faptul că se vor găsi intelectuali notabili care vor

lua poziție publică, eventual la TV, sub patronajul graseiat al trădătorului spîn din poveste, mă gîndesc la Răzvan Theodorescu, omul căruia, pînă cînd voi muri, nu îi voi mai citi nici o carte, căci l-am condamnat spiritual la moarte, împotriva demonstranților care, nu va fi nimeni să își amintească, sunt, în nucleul lor, aceiași cu cei care au înfruntat gloanțele în 21 decembrie. În clipa de față, în România, fiecare opozant deschis riscă pușcăria. „Stima noastră și mîndria/România-pușcăria!" După-amiază, în ciuda prezenței masive a Poliției (în jur de o mie), demonstranții s-au adunat iar. Apoi milițienii au fost retrași, iar Iliescu a mințit televiziunea că nici un demonstrant nu a fost agresat. Vom rămîne să demonstrăm în fiecare zi. Pînă cînd? Iar cînd va avea loc viitoarea violență în ce va consta? Demonstranții știu că, în fața democrației plebiscitare de care uzează Iliescu, și care acum îl favorizează, nu mai au nici o șansă să modifice destinul României și că, mai mult, destinul lor personal este hotărît în același mod în care destinul lui Gh. Ursu a fost hotărît de un denunț întîmplător și mărunt (el era agasat de radioul care mergea încontinuu, subordonații săi îl detestau pentru că erau împiedicați să asculte sursa aceea majoră de îndobitocire: în bună logică românească, victima denunță călăului pe cel care s-a oferit să o ajute). Riscăm opresiunea în uralele masei.

Ieri am văzut-o și pe Ilinca prin Piață, am schimbat cîteva vorbe. Nimeni nu este optimist. În România comunismul se restabilizează cu rapiditate.

Excelență,

Acesta este scurtul proces-verbal al unei erupții disperate. Infarctul este un exitus posibil, cățeii se gudură. Să vedem ce urmează. Vă amintiți de acel conte rus, în exil la Paris, care, cînd țara sa, acum sovietică, a făcut nu știu ce potlogărie, s-a sinucis datorită rușinii de ea? Iar să trăiești într-o lume în care toți trișează...

M-ați întrebat, la ultima noastră întîlnire, ce am mai lucrat. V-am răspuns vag, pentru că era secundar ce gîndesc eu pe lîngă ce gîndeați Dumneavoastră. Acum însă vă pot răspunde. Obsedat cum sunt de chestiunile politice, am încercat să dau un răspuns întrebării „care este opțiunea metafizică a celui care admite, în esență, stalinismul?" într-un eseu dedicat ultimului Georg Lukács, om indiscutabil inteligent, dar spirit fals. La celălalt mare spirit fals al veacului, Sartre, se putea observa că gîndirea lui era permanent bruiată de o emisie verbală monstruoasă, inadmisibilă; încerc să argumentez că la originea convingerii lui Lukács că lagărele morții staliniste nu pot fi comparate cu cele hitleriste, primele fiind în esență justificabile iar ultimele nu, stă credința nerațională, fanatică, în corectitudinea afirmației lui Marx din 1844, potrivit căreia „o existență non-obiectivă este o non-existență". Lukács, prin incapacitatea sa de a sezisa organicitatea vie a întrepătrunderii dintre văzute și nevăzute, reflectată în esența nemijlocită a prezenței unice, inefabile, sfîrșește prin a nu mai vedea în lume ființe, ci obiecte, iar în obiecte nu mai e capabil să perceapă decît simpla lor obiectitate: schelete de forme, unghii în loc de mîini. Abajururi în loc de piele...

Alt lucru de care mă ocup este o cronică a argumentelor care pledează teza loviturii de stat și a obedienței bolșevice a lui Ilievici. În rest, ca să îmi pot întreține familia, m-am angajat cu săptămîna la un ziar, pe post de corector (după-amiezele). Am să vă povestesc despre lumea derizorie a ziarului unde corectez (formal numai!) inepții pretențioase, exprimate într-o limbă asasinată, din punctul de vedere al unui opoziționism certamente oportunist și ignar.

Rămîn al Dumneavoastră,

H.–R. P.

București, la 8 mai 1990

Cum nu am reușit încă, pînă acum, să vă expediez epistola, profit de ocazie și vă alătur următorul codicil:

Duminică 6 mai supraviețuitorii răniți și schilodiți ai revoltei din Decembrie au demonstrat în centrul Bucureștiului, îndreptîndu-se spre TV, cerînd luarea în fine în discuția CPUN a proiectului de decret-lege privind ajutorarea victimelor revoluției (acest decret a fost amînat încă din ianuarie, cînd a fost propus!). Deși pare incredibil, ceea ce vă scriu în continuare este riguros adevărat: acești tineri, dintre care mulți se tîrau în cîrje sau erau în cărucioare, au fost bombardați cu pietre și cartofi de către trecători.

Vigilenții imbecili au făcut următorul raționament: „Ăștia cer jos comunismul și forțează mîna lui Iliescu; noi îl iubim pe Iliescu; vin toți paraziții să ceară de la el de parcă sacul țării ar fi fără fund; la muncă!" Disprețul și nerușinarea sunt inimaginabile. Îmi e rușine că sunt român. Sper ca Iliescu să organizeze un genocid ireproșabil împotriva tuturor, și a mea evident, în care să dispară și această masă degenerată, îngîmfată, proastă și rea, care profanează, în nemăsurata-i nerușinare, tot ce atinge cu limba-i clevetitoare, și în primul rînd limba română, sub demnitatea căreia am decăzut toți, neam flecar și mărginit vorbind o limbă divină...

Îmbolnăvit de dezgust, al Dumneavoastră

H.-R. P.

Cine suntem?

București, la 28 iulie 1991

Excelență,

Ieri s-au împlinit șase ani de cînd a murit tata și, făcîndu-mi-se dor de el, mi s-a făcut dor și de Dumneavoastră. Am încercat să iau legătura cu Dvs. în scurtul răstimp al trecerii prin țară, dar ați fost bine păzit și am fost mereu amînat. În fine, am vorbit azi cu Ilinca; mi-a dat oarecum vești despre Dvs., împrumutîndu-mi *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des Golans*, pe care nu o citisem, și în care speram să vă regăsesc vivacitatea tăioasă. Dar cartea se deschide pe tema asumării condiției de român și, după ce v-am citit predoslovia, am rămas visător pe gîndul că umorul, prin care încercați să îi salvați pe români, nu este o trăsătură a secolului pe care îl locuiți, care este al XVIII-lea. Grația, generozitatea, farmecul, ironia au prea puțin contact cu letargia gnostică a materiei din care românii sunt făcuți. Ce este aceea „românul" e o chestiune mai degrabă tenebroasă. Ea nu poate fi rezolvată elegant, pentru că problema însăși este dizgrațioasă. Ce este aceea „românul" e o întrebare la care se răspunde prin violență, ură, sînge și șuturi în cur. Vă amintiți că Montherlant spunea despre morala popoarelor că se face cu șuturi în fund. „Românul" se face în contra diagnosticelor prin care a fost caracterizat pînă acum. Blîndețe, toleranță, spirit receptiv, curaj, patriotism — haida-de! Eu nu am văzut nicăieri așa ceva, la „români". Spațiul mioritic, unduire și moarte, dimensiunea rrromânească a exis-

tenței? Acestea sunt formule ale sufletului românesc? Să fim serioși! Există probe foarte concludente care atestă că românul este intolerant, xenofob, violent-și-laș, retractil, agitat-și-abulic (termenii legați prin copulă formează o trăsătură unică). Astfel, fiecare dintre aceste cinci „însușiri" a fost copios etalată de evenimentele anului de grație 1990, an radiografie pentru puturoșenia abisală a stătutului nostru suflet românesc. Excelență, trăiesc ca un relegat; mă simt părtaș la enormul ocean de prostie care pe neamul meu nu îl sufocă (semn că îi este mediu adecvat); văd mediocritatea din jurul meu, văd agresivitatea îngîmfată a prostului gust și știu, fără întoarcere, că acesta este poporul în mijlocul căruia m-am născut, din sămînța căruia am luat ființă și din substanța căruia sunt la rîndul meu plămădit. Îi aparțin așa cum unii oameni au malformații congenitale: din rău în mai rău, identificați cu răul pînă la anulare, și condamnat să coabitez cu el, pînă mă va ucide. Să fii român este un mod de a trăi condamnarea. Cu această boală nu există tranzacție: spirocheta românească își urmează calea pînă la erupția terțiară, subreptice, tropăind vesel într-un trup inconștient, pînă ce mintea va fi în sfîrșit scopită: inima devine piftie iar creierul un amestec apos.

Cum bine spuneți, a fi român nu este numai ingrat, este și injust. Este, în orice caz, aproape o ocară. Cu toate acestea, naționaliștii noștri își agită nerăbdători lănciile. Nu mă refer la estropiații de la *România Mare, Europa, Vatra Românească* &c., mă gîndesc la purii din Liga Studenților, care își precizează din ce în ce mai explicit atașamentul pentru un concept național-creștin al prezenței lor publice. Crezul lor poate fi exprimat prin sintagma Eminescu politic plus Biblia. Dacă ne gîndim la asperitățile ortodoxismului interbelic, mă refer la cel politic, e imediat de presupus că partea de creștinism duhovnicesc cedează în favoarea unei intransigențe veterotestamentare, în care se amestecă prepuțurile fi-

listene aduse în dar principesei Micol cu barăcile din cedru în care neamul ales înghesuia pe edomiți spre a-i incendia acolo. Problema este că, la noi, ca întotdeauna, problema este strîmb pusă. Evoluția Ligii Studenților spre idei național-creștine și, finalmente, probabil, chiar legionare, este un răspuns tipic românesc, adică inadecvat, la o agresiune căreia nu știm să-i replicăm inteligent. Românul se retrage în bovaric, fantasmări și inadecvare. Naționalismul francez pe care Revoluția îl scoate la iveală fusese copt de un secol de *gloire* și *honneur* (XVII) și de unul de totală acceptare a convențiilor culturale franceze de către întreaga Europă cultivată, mergînd pînă acolo că a fi civilizat revenea la a reface tipul francez de *vie* și *mentalité* (XVIII). Naționalismul vine după o experiență pozitivă și reconfortantă a firii etnice proprii. Naționalismul german stenic se naște o dată cu Bismarck, nu înainte. Eficacitatea exaltării naționale vine din victorie, nu din impas. Din impas, știți foarte bine, se moare. Mă gîndesc la acel trib de aborigeni care a fost convins de misionarii creștini că zeii la care se închinase pînă atunci erau falși: convinși, aborigenii s-au convertit la creștinism, dar au început să moară; puterea de a trăi le fusese răpită o dată cu sentimentul că adevărul nu le mai aparține. Or, noi, românii de azi, pe ce victorie ne putem întemeia naționalismul? Veniți la capătul atîtor înfrîngeri, a fi român nu mai poate fi resimțit ca un triumf. Mai cred că cine supralicitează o asemenea lipsă, vrînd să facă dintr-o șetivă broască boul lui La Fontaine, se înscrie fals față de datoria prezentului, care constă în a accepta lucid *la défaite*. Nu mai este timp pentru naționalism, deoarece este urgent să înțelegem cine suntem de fapt și cum am ajuns aici. Distracția, cum prevăzuse foarte bine Caragiale, s-a terminat. Dacă românii continuă să umfle iluzia, vorba lui Clemenceau se va adeveri: naționalitatea noastră se va transforma în meseria unor trepăduși ai ocaziei.

Sunt sceptic în privința resurecției noastre, dar, în calitate de creștin, știu că prima mea îndatorire este față de propria mîntuire și a aproapelui meu (în această ordine). Nu mă pot mîntui sufletește dacă nu îmi eliberez sufletul de zgura acestei amare iubiri înșelate: iubirea mea pentru familia mea, pentru bunicii mei țărani, pentru cărțile în care poporul meu era exaltat; pe scurt, mă poticnesc, în aproapele, de imaginea poporului meu, de care sunt înfrînt și mortificat.

Aici, nu știu dacă v-ați putut da seama, confuzia continuă să fie enormă. Apele sunt mai tulburi ca oricînd, pescarii în fecale limpezi plescăie mulțumiți. Inconștienți că își trăiesc propria apocalipsă, românii își chibițează pleșcar năruirea. Eu, ca român autentic, glosez, firește, în marginea ei: Fascinația pe care mi-o dă prăbușirea mă face stupid. Astfel încremenit, sunt asemeni statuilor Romei în fața defilării barbarilor lui Alaric, în 410 A.D. Mă micșorează tot ceea ce românii pierd, prin degradare, din substanță. Și, tot ca român autentic, sunt incapabil să văd remediul la acest jaf de spiritualitate. Văd confuzia, o condamn, dar să acționez ar însemna să mă amestec cu această masă fojgăitoare, pe care o detest. Știu că există remediu numai în amestec și luptă (Homer spunea că, pentru a-ți ucide adversarul, trebuie să îl atingi), dar amestecul mă oripilează, iar lupta mi se pare *ab initio* pierdută, pentru că sentimentul de solidaritate cu semenii nu îl am.

Să iau un exemplu. Unii dintre cunoscuții mei sunt antisemiți. Eu, față de extremă, am regula instinctivă să mă situez în contrariul ei: mă cert deci cu prietenii mei antisemiți, care mă decretează filosemit. Alții văd în masonerie explicația debilității nației și motivul secret al menținerii actualei Puteri la putere. Părîndu-mi-se puerilă factual și, potrivit istoriei, radical falsă, taxez imediat această explicație de inepție. Mă cert deci și cu prietenii mei antimasoni. Românii forțează cu pasiune uși deschise. Dacă un român caută adevărul într-o di-

recție, este sigur că acolo nu este nimic de găsit. Intelectualii se încurcă cu evreii și cu masonii, care, astăzi, pentru România, sunt non-subiecte, și își pierd adversarul, care este inteligent numai și numai pentru că ei sunt incredibil de proști.

O altă marotă este judecata globală. Se spune „poporul" român face cutare sau crede cutare sau este cutare. E aberant! Care popor? Poporul care a rămas pe străzi între 16 și 21 XII 1989, sau poporul care citește avid murdăriile din *România Mare* și *Europa*? Poporul care a strigat „Moarte intelectualilor!", sau poporul care a murit în pușcării? Enumerarea poate continua *ad nauseam*, fără folos. Căci nu există *un* popor după cum nu există *popor* și asta pentru că, pe de o parte, românii nu mai formează o comunitate, ei sunt azi fracturați, rupți, șterși, *neidentificați* și, pe de alta, pentru că nu există colectivități cu trăsături epistemologice de individ. Fenomenul Pitești nu a încetat în 1952, el a continuat prin mijloace sociale, nu penitenciar-sadice, pînă după 1989. Ceea ce numim azi „poporul român" este rezultatul experimentului Pitești aplicat întregii României de după 1946. Acest experiment de inginerie socială, din nefericire, a reușit. Nu Stalin & Caragiale sunt tutelarii, ci Țurcanu & Nicolski. Ne amăgim cînd judecăm normal situația antropologică specifică a poporului român. Malraux se întreba odată dacă este oare rațional să judeci rațional iraționalul? Așa pusă, întrebarea este mai degrabă literară decît precisă. Problema stă în a defini corect orizontul întrebării. Dacă noi continuăm să judecăm chestiunea poporului român în termenii basmului potrivit căruia poporul român era cel mai așa și pe dincolo popor din Estul Europei, cu cea mai extraordinară cultură și civilizație din zonă (sau din lume), popor care, victimă a invidiei vecinilor și a unui complot internațional fiind, a intrat în gura lupului sovietic, care l-a diabolizat mai abitir decît pe alte popoare vecine, deoarece blîndul bobor român era anticomunist

prin ființa sa, el opunîndu-se cu mîndrie îngenuncherii sale, și așa mai departe, la nesfîrșit: dacă noi vom continua să ignorăm responsabilitățile noastre istorice reale (cum ar fi, în cazul sovietic, colaborarea *voluntară* dintre popor și ocupanți, în disprețul total al unei minorități care, de altfel, a și fost exterminată prin pușcării), atunci orice cale de acces la adevăr și cinste ne va fi închisă. Fenomenul plierii noastre la regimul deopotrivă sîngeros, mediocru și vulgar pe care ni l-au construit comuniștii a fost total.

Excelență, nu trebuie să ne mai amăgim. Există un popor român de bibliotecă, și acesta este, uneori, frumos: care, poate, a existat în trecut (mă îndoiesc). Și mai există un popor român, real, care poate fi întîlnit pe străzi, la cozi, la cinematografe, duminica, la periferie, prin cîrciumi, parcuri, străzi șic (oh, Doamne), care se înnebunește după Eliade pentru că este de bonton, după Cioran pentru că e (citez) „drăguț", un popor care între temperamentul grobian și parvenitismul cultural de subretă (Montherlant ar fi folosit termenul, pentru Franța mai adecvat, de midinetă) nu irosește nici o atenție grijii pentru adevăr, pentru demnitate sau bun gust.

De unde vine acest monstru tentacular, răspîndit în 23 de milioane de omuleți patibulari? Vine, probabil, din modul jalnic în care am asumat Piteștii. Tatăl meu, Dumnezeu să-l ierte, avea un singur gînd, gîndul românului: cum să se acomodeze mai deplin cu situația de fapt, fără să i se ceară socoteală, pornind de la argumentul-concluzie că „se poate și mai rău". Pe de o parte dorința, vocația de a colabora, de a se integra cu orice preț, oricare ar fi situația de fapt; pe de altă parte sforțarea vinovată de a conferi normalitate, prin sofisme și cedări, anormalului. Vocație pentru aservirea voluntară, combinată cu dorința irepresibilă de a mistifica indefinit. Fichte gîndea că în epoca deplinei culpabilități adevărul nu se mai poate regăsi decît pornind de la sinceritate. Românii au acceptat minciuna; și, pentru că

permanentizarea ei le conferea imunitate în fața propriei lor conștiințe, au decretat minciuna adevăr, negrul alb, și și-au construit interioritatea pe această falsificare grosolană a lumii, care face cît o contra–Creație. De ce trebuia mințit că este normală o lume care în mod evident era perversă și rea? Pentru că românul voia să se integreze, voia să-și sugă liniștit șprițul. La români, libertatea este tihna de a spune bancuri. În numele acestui ideal românii și-au denunțat rudele, au acceptat să-și *doneze* țara (cazul insulei Șerpilor), și-au exterminat cu sistemă elitele (care au putrezit în temnițe odioase fără ca cei de afară să sufere pentru ei), în fine, au pactizat cu diavolul, devenind parte din nefîrtat.

Românii sunt deja una cu cancerul care îi roade. Chirurgia este neputincioasă, căci incizia în nonseparabile nu ar face decît să combine părți informe într-un trup abnorm, ceva cam de felul făpturilor care ieșeau din chirurgia delirantă a doctorului Moreau, monștri scuturați de suferințe cînd sadice, cînd omenești. Se povestește că Shiva, pentru a-l distruge pe demonul Rāhu, a eliberat o înspăimîntătoare cantitate de energie care a luat chipul unui demon fioros; dar Shiva este Totul, Rāhu face deci parte din el; și atunci, pentru a se apăra de forța lui Shiva, Rāhu îi cere azil, iar Shiva, inevitabil, deoarece este întregul, i-l acordă; în schimb, mînia întrupată în monstru își cerea satisfăcută foamea: atunci Shiva îi poruncește monstrului să-i devoreze mîinile și picioarele, iar acesta își devorează nesățios tot trupul, pînă la cap: acest rezultat, al eliberării de mînie prin autodevorare, poartă numele de fața gloriei, *kīrttimukha*, și reprezintă protecția sfinților.

Aceasta este aporia etnică a românilor. Colaborarea i-a spurcat în toată ființa. Este necesară o enormă mînie împotriva răului și acceptarea purificării prin violență față de propriul trup. „Dacă ochiul tău te smintește, aruncă-l de la tine." Rău și armă împotriva răului, de ambele trebuie să ne mîntuim, dacă suntem capabili să

vedem răul. Pînă azi, noi tropăim voioși în jurul pestilenței noastre, care, condamnare sigură, nu ne pute. NU NE PUTE. Asta ne condamnă: vedem răul și nu îl recunoaștem. Am uitat tot: deci vom retrăi absolut totul, nevrednici și clevetitori. „Un neam preacurvar a cerut semn, și i s-a dat semnul lui Iona." Nimeni nu l-a înțeles.

Tacit înțelesese că omul urăște pe cel față de care este vinovat și căruia îi datorează recunoștință. Nu o să credeți, Excelență, dar românii îi urăsc pe cei care au murit sau au suferit între 1948, ianuarie 1, și august 1965. Îi urăsc. Motivul e limpede: pentru că aceia sunt semnele vii, martorii, reproșul mut al nemerniciei celor de afară, care s-au pliat total și benevol (insist asupra faptului că plierea a fost benevolă). Perversitatea de a numi normalitate anormalitatea strigătoare la cer, în ordinea spiritului, nu poate fi iertată. Asemeni adevăraților damnați, românii urăsc ceea ce i-ar putea reînvia. Ne-am putea căi, rugîndu-ne lui Dumnezeu să ne ierte. Doamne, cîtă nevoie am avea de această iertare! Am putea regăsi legitimitatea prin monarhia care ne-a făcut odinioară mari; dar poporul meu își urăște Regele și își adoră Nebunul. Regelui nu i se poate ierta superioritatea, majestatea, faptul de a nu ne fi înjosit niciodată; nu îi putem ierta nici faptul că l-am trădat. Demisiunea este la români o veche obișnuință. Ca și incompetența. Uimirea lui Iorga că un avion militar costă nu 500 000 de lei, ci 30 de milioane e tipică. Și asta în ajunul acceptării ultimatumului din 26 iunie 1940, cînd *patrioții*, după ce au vînturat vorbe, au fost constrînși la realitate: n-am meritat să avem o Românie Mare și atunci ne-am automutilat cu supușenie. Bănuiesc că *această* luciditate oportunistă a fost numită de Clemenceau profesie. Că „celula românească nu rezistă" (Maiorescu) e un lucru deplin dovedit. Există un principiu al disoluției în noi, care ne dizolvă. Românii se încheagă bine numai în afară. Nu e oare îndeajuns de sugestiv faptul că numai românii școliți în afară au dat roade care să nu fie de tot

minabile? Cu o educație pur românească nu poți face NIMIC. E ca un mădular bine crescut, dar căruia îi lipsește nervul. Și, cum impotența nu te vindecă de fantasme, românul este, dintre neputincioși, cel mai bovaric.

Îmi dau perfect de bine seama ce înseamnă injustețea de a fi român: experimentez riscurile acestei excepții zilnic... Întrebat ce va face cînd minerii vor pleca, Marian Munteanu a replicat: „Unde să plece? Ei *sunt* în România." Într-adevăr, ce este poporul român dacă e să renunțăm la românii detestabili? O ficțiune de bibliotecă, ceva anaerob, o mîncare sintetică.

Rămîne să răspund la întrebarea cine este cel care judecă? Nu uit că a judeca este mai simplu decît a face, și mai nenatural. Aici chestiunea e dublă: (1) natura judecății mă face inapt pentru acțiune, căci mă desolidarizează de întreg; (2) judecata însăși decurge din desolidarizare, astfel că, în fond, îmi experimentez aporiile apartenenței prin intermediul vorbei lui T.S. Eliot — *în început îmi e sfîrșitul.* La români orice mitomanie se transformă în miticism, pentru că natura lui Mitică rezultă din plăcerea enigmatică de a mistifica. Despre Dante s-a spus că ar fi un desăvîrșit profesor de dispreț, pentru ceea ce merită dispreț. Formula e aproximativă, căci a disprețui ceea ce e vil și, în același timp, e radical diferit de tine însuți, este în firea lucrurilor, dacă există respect de sine și simț al demnității. Dar cînd ceea ce disprețuiești ești tu însuți, fără discernămînt (căci carnea e uniformă, judecata morală nu), oare disprețul nu devine o formă perversă de colaboraționism? Ce înseamnă să atrabilezi neputincios în fața păcatelor? Ceea ce deplîngi fără să desființezi alimentează perversiunea și agravează păcatul, chiar venial. Cum am spus, în cazul meu, disprețul se fundează într-o rațiune care îl pretinde, dar îi anulează distanța: adică, în măsura în care se poate separa de ceea ce abhorează, în aceeași măsură este și anulat, datorită imposibilității separației. Ceea ce aveți sub ochi este un raționament românesc

pentru o situație românească; adică un raționament neizbăvit pentru o situație complice. Cu asta m-am și recomandat: sunt ce condamn: o mizerabilă (și clevetitoare) grămăjoară de secrete.

Excelență, totul mă doare. N-am știut că se poate suferi de poporul tău așa cum suferi după o femeie nedemnă. Mă doare că tatăl meu s-a amestecat cu răul din jur pentru a mă crește pe mine în belșug. Mă doare faptul că toate cărțile prin care eu am devenit altceva decît cei pe care îi disprețuiesc au fost cumpărate cu bani cîștigați prin apostazia familiei mele. Ei s-au ticăloșit nu pentru a mă salva (asta a fost grația lui Dumnezeu și voința mea), ci pentru ca eu să fiu un ticălos și mai mare, și anume unul cu un somn liniștit. Numeau asta „te iubim" sau „îți vrem binele", iar binele lor era condamnarea mea (și ei se prefăceau că ignoră asta). Un autor compromis și uitat, Paul Bonnetain, a avut această remarcă de grație: *il n'y a que les gens qui m'ont aimé qui m'ont corrompu**. Aceasta e tristețea condiției de român „conștient": murdar, însă cu o conștiință care nu este pe de-a întregul murdară; murdar *malgré soi*, maculat în fașă, murdărit de riscul pe care îl semnala Nietzsche: în urmași trăiesc nu doar înțelepciunile strămoșilor, ci reizbucnesc și toate nebuniile lor nevindecate. Simt cum în mine supraviețuiesc, neizbăvite, atît lașitățile părintelui meu, cît și atrocitățile disperării lui, ravagiile rușinii, pustiirile care au făcut din iubitul meu un om condamnat la exil interior. Îl revăd venind seara spre casă, după îndobitocirea orelor suplimentare: puțin aplecat spre dreapta, cu un chip extenuat de tristețe, stăpînit și îndepărtat. Cînd mă vede, pielea feței i se întinde, iar buzele sale subțiri îmi zîmbesc așa cum surîzi, abia schițat, amintirilor. Mă iubea ca un om care trecuse deja Styxul. Acum, că e mort, îl port în carnea mea așa cum femeile își poartă rodul. Cum să-i mai strig disperata

* Numai oamenii care m-au iubit m-au corupt. (*N. ed.*)

mea iubire? Toate se amestecă acum, iar peste cîțiva ani aceste zvîrcoliri se vor întoarce în țărînă, de unde, prin grația Domnului, au pornit. Cercul se închide perfect, dar asta nu mă face mai asemănător tatălui meu, care a colaborat benevol-timorat la o lume care mie îmi produce dezgust și indignare. Tot ce a făcut a făcut pentru mine? Nu cred. Ca suflet etern, fiecare trăiește, de fapt, după plac. În ordine socială însă, îi simt greutatea în ceafă, iar stîngaciul său efort de a nu fi complet ticălos într-o lume în care toți erau mă umple de milă. Nu îl compătimesc — e compasiune. Și, în același timp, nu pot ierta nimic. Nu pe tatăl meu, care nu a fost decît un om instalat în banalitatea supraviețuirii, ci pe cei care s-au bucurat de propagarea fecalei, de înjosirea oamenilor, de murdărirea neamului meu.

Excelență,

Scrisoarea mea se încheie aici. Cu o dragoste jupuită, vă îmbrățișează

H.-R. P.

Înapoi la chestiunea specificului național

Excelență,

București, la 12 august 1991

Lectura cărții Dumneavoastră *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des Golans* (Balland, 1990) m-a lăsat visător și, deși nu v-am expediat încă scrisoarea din iulie, v-o scriu deja pe cea din august. Amintirile au un farmec în sine, care nu ține de obiectul rememorat, de aceea cred că actul invocării amintirii e sacru. Vă amintiți? „Căutați-mi pe femeia care cheamă morții, să-mi spună viitorul aducînd un mort." Această femeie locuia în En-Dor și frecventarea ei era interzisă de severul Samuel (1 *Sam.*, 28, 7). Dar cercetarea acelui viitor care e ațipit între cei duși este irezistibilă. În afecțiunea care însoțește această imersie necroforă totul pare justificat. Mi-ar fi plăcut să găsesc între amintirile Dvs. și rememorarea unui supliciu adevărat. Vorbiți mereu de o salvare, care nu aparține, cred, niciodată condamnatului. În drumul *meu* spre Jilava mă rugam. Pe bancheta din față se afla o țeastă cu pielea crăpată: avea ochii închiși, acoperiți cu sînge, și gemea: nu tare, stins; își pierduse vederea. Eu continuam să îl văd. Am înțeles atunci că orice Ahile are nevoie de un Homer, altfel el NU EXISTĂ. Dacă eu supraviețuiam — gîndeam —, suferința acestui om va fi povestită. Gloria lui depindea de supraviețuirea mea — nu de a lui. Și asta pentru că orice glorie umană este o glorie povestită. Și mă rugam. Or, performanța Dvs. transcende termenul privitorului-martor: cînd spuneți că *personnellement, j'ai eu une existence assez*

*heureuse** înțeleg perfect ce înseamnă *être doué pour la joie***. În ciuda instinctului meu pentru fericire (nu mă refer la fericirea de midinetă), sunt foarte puțin apt pentru ea. Trăiesc ca jupuit; totul mă doare, nimic nu mă liniștește. Nu lenitiv pentru suferință (în care, cînd nu e fizică, nu văd decît slăbiciune), ci pentru sensibilitate. E ceva ca o exasperare în simțurile mele, care îmi amestecă toate culorile bucuriei în griul de doliu al cenușii. Deraiez în exces și în lipsă. Dar ceea ce vreau să știu este dacă v-ați simțit salvat *acolo*, în infernul pe care am să-l numesc generic „Fortul 13". Eu am intrat în pușcăria mea de 24 de ore ca fecioarele în călugărie: fără gîndul că am să mai ies vreodată. Veți spune că mă halucina frica. Numai gîndul că mi-ar putea fi frică mă dezgusta *atunci* într-un chip enorm, disproporționat, monstruos. Deși nimeni nu se uita cu adevărat la mine (gardienii mă priveau ca pe un balot care nu sîngerează suficient), mă simțeam privit. Nu aveam voie să tremur și, vă asigur, nu am tremurat. Dar curajul, vreau să spun curajul *meu*, nu mi-a lăsat nici un gust de victorie. Că nu am fost laș, ca acel preot care plîngea cerîndu-le gardienilor să nu îl împuște, nu a fost un adevărat sprijin pentru mine, *acolo*. Acum mă simt confortabil la gîndul că nu am cedat; dar *acolo* faptul de a fi rămas demn nu mă întărea. Credeam în Dumnezeul morților, al tatălui meu mort, al maeștrilor mei, morți și ei, Cesare Pavese, Albert Camus și Mircea Eliade, dar la Dumnezeul celor vii nu aveam acces. Cred că, de fapt, intrînd în pielea zekului, părăsisem trupul de dorință al omului viu. Abandonasem lumea într-un chip aproape profund, care transformă metafora călugăriei în adevăr literal: eu murisem *realiter* pentru lumea de afară. Eram oricînd pregătit să mor cu ce mai rămăsese din ea: un trup ca o

* ... personal, am avut o viață destul de fericită. (*N. ed.*)
** ... a fi înzestrat pentru bucurie. (*N. ed.*)

cîrpă și un destin ulcerat. În rest, știam din Malraux că de tortură te salvează numai leșinul.

Deci, atunci cînd, din timp în timp, în noaptea aceea, procurorii și securiștii ne scoteau din celulă la anchetă, adică la tortură, alegîndu-ne ca la ruleta rusească sau ca în aforismul lui Pascal privind condiția umană, berbec indolent sub ochi de oaie tîmpă, atunci eu, spre deosebire de Dvs., nu m-am simțit deloc salvat. În mine nu omul culturii își juca miza. Descopeream un soi de zgomot alb al personalității, ceva foarte calm, foarte rece, foarte dezinteresat, ceva care privește uimit și distant la lume, care nu este, asta îl uimește, lumea lui. Atunci mă chinuiam să-mi amintesc Crezul („Lui" nu-i păsa). Acum, referitor la atunci, îmi amintesc acest vers din *Canto* LXXXI:

Whose world, or mine or theirs
or is it of none?
First came the seen, then the palpable
*Elysium, though it were in the halls of hell,**
&c.

În cele din urmă, înjunghiat, a venit somnul. N-am fost anchetat în noaptea aceea, iar a doua zi, intrați deja pe nesimțite în farsa națională a schimbării regimului, gardienii aveau să ne anunțe, exultînd (!), că „dictatorul" (îi găsiseră deja un nume…) fugise peste graniță… Evoluția limonadei, vorba lui Queneau, reîncepea.

În ciuda lucidității, am sentimentul a nu fi avut în această evoluție decît roluri mediocre de imbecil. Din păcate, nu cred cu adevărat în violență, altfel ar fi trebuit de mult să trec la execuțiile de tip Neceaev. Numai

* A cui lume, sau a mea sau a lor
sau a nimănui?
Întîi veni văzutul, apoi el palpabilul
Elyseum, de-ar fi și-n încăperile iadului,…

(Ezra Pound, *Cantos și alte poeme*, în românește de Ion Caraion, Editura Univers, București, 1975, p. 316). (*N. ed.*)

violența, numai sîngele mai pot trezi acest popor de grobieni din enorma-i nesimțire. Mă simt personal jignit de prostia bășcălioasă, de acreala invidioasă, de stridența de țoapă a acestei populații ignare. Fondul ultim al substanței naționale românești este inadecvarea. Privit la raze X, trupul poporului român abia dacă este o umbră: el nu are cheag, radiografia plaiului mioritic este ca a fecalei: o umbră fără schelet, o inimă ca un cur, fără șira spinării. Toată istoria, mereu, peste noi a urinat cine a vrut. Cînd i-au lăsat romanii pe daci în formula hibridă străromânească, ne-au luat la urină slavii: se cheamă că ne-am plămădit din această clisă, daco-romano-slavi; mă rog. Apoi ne-au urinat la gard turcii: era să ne înecăm, așa temeinic au făcut-o. Demnitatea noastră consta în a ridica mereu gura zvîntată, iar ei reîncepeau: ne zvîntam gura la Călugăreni, ne-o umpleau iar la Războieni, și așa mai departe, la nesfîrșit. Apoi ne-au luat la urină rușii, care timp de un secol și-au încrucișat jetul cu turcii, pe care, în cele din urmă, avînd o bășică a udului mai mare (de, bețiile...), i-au dovedit. Noi ne-am zvîntat puțin între 1866 și 1940, cu intermitențe, apoi ne-au luat iar: acum însă, inovație, au început să urineze și unii români peste români, patrioții de la 1 ianuarie 1948, cînd, ca la start, au început crimele în masă și deportările. Valea plîngerii a fost transformată de români pentru români într-o vale a urinei corosive. Care era mai șmecher se suia pe capul vecinului și-l pișa. Și, cum toți românii e deștepți, urinarea a fost, din noul pașopt încoa', generală. Românii devin stimabili prin generația de la 1848 și meprizabili prin cea de la 1948. O sută de ani, atît a durat România în spirit. În rest, valuri și valuri de urină. Ce mai e de adăugat? Doar atît că cei mai proști oameni pe care i-am văzut în viața mea au fost doi sportivi cicliști care, într-un WC public, se luaseră la întrecere — care din ei urinează mai departe. Amîndoi urinau *foarte* departe. Erau români. Unul s-a înscris benevol în Securitate, după ce a făcut Chimia,

altul s-a pus harnic pe băut și regulat colege de serviciu. „Spațiul mioritic" (1936) trebuie citit avînd astfel de oameni în minte. De ce? Pentru că în condițiile votului universal și egal dictează cei cu urina puternică. România ar fi putut fi salvată de rrromâni prin votul cenzitar. Dar România va fi distrusă de rrromâni, care *nu pot* alcătui un popor, pentru că valorează cît o turmă: după grămadă, la semnul fierului roșu. Este inutil să-l salvezi pe imbecil de propria sa vocație; este ca și cu scroafa lui Bogza care se suia prin copaci: dacă își pune scroafa în gînd să se suie, apoi să știi că o face. Iar rrromânii o fac.

Poate veți judeca indignarea mea ca fiind deplasată. Dar fondul ei e inatacabil. Și Dumneavoastră ați simțit nevoia să vă deschideți cartea pe sublinierea faptului că a fi român este ingrat și chiar injust; că, mai degrabă decît persan, este imposibil să fii român. Român fără a fi rrromân. Cato Uticensis în viermuiala națională orientală. Montherlant spunea că imediat ce treci granița din Belgia în Franța se simte delăsarea orientală. Probabil că prin inima oricărui om de rigoare trece dezgustul față de țoapa din el. Un prieten medic îmi spunea că această chirurgie expiatorie, care constă din a suferi de ceea ce ești, este condamnată la eșec: trecutul oricărui român numără un număr nesfîrșit de țoape și abia doi–trei oameni bine crescuți. În noi izbucnesc, vrînd-nevrînd, gesturile melo-epileptice, scobitul în nas, scuipatul în farfurie, argumentarea prin înjurături, zbieratul cu spume la gură &c. E o mojicie înnăscută, ceva de țăran care, crezînd că poate ajunge boier cu apucături de precupeață, s-a instalat nesimțit în casele orășenilor devenind ireversibil și inconștient țăranoi. Din cele 80 de procente de țărani autentici raportate între cele două războaie, au rămas azi 80% țăranoi stricați: precum nu se mai poate face nimic cu zgura rămasă în athanor, nu se mai poate face nimic nici din ei, — oameni lăsați pe cîmp, din doi unul, la Judecata de Apoi (*Mat.* 24, 40).

Ies pe stradă și nu văd oameni normali. Ca într-un coșmar, aproape toți cei pe care îi întîlnesc se bîlbîie, își

bîțîie ochii, dau din picioare ca apucații, înjură, se zdrelesc între ei cu plăcere, vorbesc schimonosit, rostesc idioțenii. Ce se întîmplă? Cînd, rareori, întîlnesc cîte un om normal, el este fie foarte bătrîn, fie foarte tînăr: neputincioși în ambele cazuri. Oamenii valizi în România de azi sunt tîmpii, flecarii, estropiații, gîngavii și crapuloșii. Constat că inima acestui popor s-a împietrit; oamenii au ajuns tari de urechi, pentru ceea ce nu vor să audă; au ochii închiși, pentru ceea ce nu vor să vadă; și-au închis mintea pentru tot ceea ce i-ar putea fie acuza, fie scoate din starea de letargică complicitate cu răul și cu nesimțirea. Sunt perfecți: conștiința lor coincide deplin cu numărul de justificări necesar pentru a le permite eficiența în malversațiuni, dar care, în același timp, să îi protejeze de objurgațiile morale. Românii au devenit un popor de oameni urîți (în ambele sensuri: lipsiți de frumusețe și trezindu-și mutual ura). Frumoase au rămas doar femeile, însă numai atunci cînd se întîmplă să fie dorite, ceea ce este impur nu doar moral. Căci nici un obiect al dorinței nu este pur și simplu un obiect real. Este ca în paradoxul lui Augustin: pentru a fi un obiect real al transfigurării trebuie să înceteze să mai fie un obiect real al lumii. O femeie este frumoasă în virtutea dorinței, și nu dorită pentru frumusețea ei. Vreau să spun că numai iubirea, o iubire enormă, poate transfigura acest popor de urîțenia care îl locuiește. O dată ce te-ai dezgustat de el, poporul român nu îți mai poate face nici măcar milă. Numai un sfînt îl mai poate salva (dar acela, dacă o va face, se va pierde pe el).

Din decembrie trecut, cînd nici măcar *un* singur muncitor nu a urmat apelul studenților la solidaritate, eu m-am desolidarizat complet de poporul meu. Într-un loc spuneți că, înainte de Decembrie '89, nu ați putut realiza *le degré d'aplatissement face au pouvoir, la gravité de la mutilation morale de la Roumanie**; și asta datorită fap-

* gradul de umilire în fața puterii, gravitatea mutilării morale a României. (*N. ed.*)

tului că *les gens que je fréquentais étaient comme moi, ou s'ils ne l'étaient pas, ils ne m'apparaissaient qu'en tant qu'individus** (p. 195). Deci, cine este poporul român: pătura extrem de subțire de oameni ca Dumneavoastră și ca autorii „bibliotecii naționale", sau restul copleșitor care a rezultat din succesul ingineriei sociale de tip Pitești? Nu vă grăbiți să considerați opoziția mea arbitrară. Știți foarte bine că, independent de fenomenul Pitești, este ceva tulbure cu noi în genere. Am să mă explic imediat. Vreau însă mai întîi să adaug că sentimentul confortabil de continuitate pe care îl avem cînd privim retrospectiv spre istoria celor o sută de ani buni ai României (1848–1948; dar, vai, cu cîte, extrem de tipice, intermitențe!) este datorat exclusiv unei continuități în ceea ce am numit mai sus „pătura extrem de subțire": românii au dat multe personalități remarcabile, dar numai atunci cînd acestea s-au format și evoluat în medii care nu erau natural românești. Acest mediu, singurul în care „pătura extrem de subțire" putea evolua, a fost implantat artificial aici de către generația primilor fii de boieri care au fost trimiși să își facă studiile în străinătate. La românii adevărați, modern nu este decît importul. Oamenii care aparțineau „păturii extrem de subțiri" au căpătat, prin educație și izolare de seră, instincte complet diferite de grosul copleșitor al populației românești, care, fapt extrem de important, nu avea propriu-zis glas. Toată această masă enormă, cu excepția faptului că uneori își trimitea adolescenții în lumea „păturii extrem de subțiri", era complet tăcută. Iar cei care ajungeau să aibă glas, căpătau automat glasul civilizat al „păturii extrem de subțiri". Noi nu cunoaștem, pînă în 1920, glasul poporului român. Iar el, poporul, „prost și mojic" cum îi spune Caragiale, nu înțelegea deopotrivă vocea „păturii extrem de subțiri". Am să vă dau un singur exemplu, din ambele medii, care să pună

* oamenii pe care îi vizitam erau ca mine, sau dacă nu erau așa, nu mi se înfățișau decît ca indivizi. (*N. ed.*)

în evidență incomprehensibilitatea mutuală între popor și pătură.

(1) La 9 iunie 1848, după sfeștania Popei Șapcă, Heliade citește Proclamația de la Islaz: țăranii care asistau la eveniment nu prea înțelegeau frazeologia pompoasă, iar fondul chestiunii le scăpa: țăranii nu erau neapărat împotriva clăcii, pe care o considerau oarecum în firea lucrurilor, iar avantajul împroprietăririi prin despăgubire le scăpa. Revelația că limba vorbită de popor nu este și cea folosită de pătura cultă, o are Alecu Russo pe cîmpia libertății la Blaj, tot în 1848: el remarcă stupefiat că „inteligenții" care se adresau miilor de români adunați din tot Ardealul *nu vorbeau românește;* ei aruncau deasupra capetelor țăranilor nedumeriți „o babilonie de cuvinte stropșite și smulse din latinește" (relatarea o am din G. Călinescu, *Istoria...*).

(2) Nici pentru „inteligenți" *misera plebs* nu era o carte deschisă. Tot Russo, în captivitate la Soveja, descrie un ritual funerar țărănesc prin cuvintele: *cette scène, placée dans un lieu si agreste, m'a paru étrangement bizarre et sauvage**; și, pentru a plasa cultural fenomenul, recurge la o reminiscență din *Le Dernier des Mohicans par* Cooper (!).

Este limpede că lumile la care participau cele două comunități erau complet diferite. Eu nu extrag de aici ideea lui Eminescu că pătura cultă era greco-bulgară sau înstrăinată, or că acest clivaj trebuie interpretat în favoarea lui *misera plebs*. Anume faptele mă frapează și împrejurarea că pudoarea naționalistă a astupat mereu această realitate: poporul român nu a vorbit direct în istorie, iar cînd a început să vorbească (votul universal și egal), a început să spună numai prostii. Cred cu convingere că garanția progresului în România este votul cenzitar: România va evolua numai în măsura în care

* Această scenă, plasată într-un decor atît de rustic, mi s-a părut ciudat de stranie și de sălbatică. (*N. ed.*)

poporul, *misera plebs*, nu va avea acces direct la decizie. Politicienii noștri de frunte au realizat perfect incapacitatea boborului de a furniza elementele inteligente ale unei opțiuni politice libere și mature: de aceea, în 1926, votul universal a fost corectat prin introducerea primei electorale; numai așa țara a devenit guvernabilă. Altminteri, boborul era mereu cuprins de spasmele sale melo-epileptice, fie dispersîndu-și votul în mod prostesc, după principiul românesc prin excelență „să moară și capra vecinului", „îmi bag picioarele, dă-l în mă-sa" &c., fie plebiscitînd pe cine îi excita năbădăile (Averescu în 1920 cu 75%, PNȚ în 1928 cu 78% și în 1937, pe legionari și cuziști, cu 25%). Aceste bruște oscilații umorale nu conduc la echilibru politic. Ca și tembela plebe grecească în epoca clasică, azi te plebiscitau, mîine te ostracizau. În plus, voința poporului este voința inerției. De cînd eram mic auzeam numai laude pentru boborul nostru, care în 1946 a știut să nu îi voteze pe comuniști, dînd 80% din voturi PNȚ etc. Așa am crezut și eu pînă la 20 mai, cînd boborul i-a plebiscitat tocmai pe comuniști, după 50 de ani de dezastru. Aici nu mai pot fi aduse scuze privind falsificarea directă a alegerilor (se pot susține mai mult de 10%?) ori cea indirectă, prin falsificarea conștiințelor. Pentru a falsifica o conștiință trebuie ca mai întîi aceasta să se fi lăsat violată cel puțin o dată. Integritatea nu poate fi falsificată, iar a considera că poporul era copil în 1888 și mai este și azi, după o sută de ani, e puțintel pueril. Poporul este cum a fost, *ne varietur* — asta este revelația catastrofală pe care am trăit-o.

Cunoașteți foarte bine regula violențelor din timpul alegerilor, în România antebelică. Răsfoiți *Istoria Contimporană* a lui T. Maiorescu și veți avea imaginea României eterne: un neam violent și instabil, deopotrivă inactiv și agitat, stînd mereu să fermenteze superficial, condus de politicieni veroși și flecari, lăutari după ureche ai civilizației politice, și o „pătură extrem de sub-

ţire" de oameni stimabili, români deopotrivă, dar prin miracol avînd alt cod genetic, alte instincte, alte gusturi, alt har: aceştia din urmă sunt creatorii bibliotecii, singurul loc în care accepţiunea de român este stimabilă, adică în cultură. Dar, tot de aici, şi o enormă mistificare istorică. „Pătura extrem de subţire" a proiectat asupra boborului ceea ce era ea: a rezultat de aici cea mai nefastă minciună pioasă pe care o cunosc, vopsirea ciorii româneşti în culorile atît de străine de ea ale culturii, bunei creşteri, inteligenţei şi artei. Printre aceşti halucinaţi bovarici, cîţiva lucizi: Caragiale, emigrat în Germania, Zarifopol, emigrat în inactualitatea inteligenţei, Fundoianu, Cioran îndemnînd la abandonarea limbii române. Trebuie să ne smulgem din vraja acestei minciuni care este România: româna este o limbă în care trebuie să încetăm să mai vorbim sau, asemeni tatălui Dvs., să o folosim numai pentru înjurături (p.68).

Cu supuşenie,

Scardanelli

Eternitatea s-a născut la sat*

I. Timp de 10 ani după abdicarea Regelui, tot românul conștient, care era neapărat și informat, a așteptat venirea americanilor. Din șase în șase luni, venirea lor era dată ca sigură. Ea i se părea iminentă nașului meu de botez în august 1968. Într-o pagină superbă, Iorga vorbește despre lunga așteptare a stră-românilor, care scrutau neliniștiți orizonturile, sperînd în revenirea însemnelor imperiale ale Romei. Într-un *Contrapunct* din 1990, Dumitru Țepeneag a făcut legătura dintre *așteptarea romanilor* după retragerea aureliană și *așteptarea americanilor*, după Ialta. Acest instinct al așteptării, care a făcut din român un specialist al răbdării, se răzbuna pe noi și în 1990, cînd speram ca infracțiunile echipei Iliescu să fie admonestate tot de cei pe care, dinspre Occident, îi așteptam de două mii de ani să vină. Această sete de a fi salvat din afară este specific românească. Dacă nu am fi fost atît de indolenți, am fi fost un neam foarte bine pregătit pentru sfințenie. Dar, din păcate, credința

* Text apărut sub numele „Eternitatea s-a născut la sat" în: *22*, anul VI, nr. 23(277), 7–13 iunie 1995, pp. 11–12, după ce mai întîi publicarea lui în catalogul expoziției lui Dan Perjovschi de la Muzeul Național de Artă a fost în mod expres respinsă de funcționarii muzeului — pe motiv că textul e politizat, iar arta promovată de ei este apolitică. Sub titlul „Eternity was given birth to in the country", textul a fost reprodus în catalogul în limba engleză al expoziției *Anthropogramming*, București, 1995 (în traducerea lui Florin Bican).

că *centrul tău nu e în tine însuți* se combină nefericit cu *lipsa de vlagă a voinței*. Rezultatul este un popor care trăiește fără speranță numai disperări orizontale.

*

II. Goethe găsea că mediocritatea germană se manifestă prin pasiunea pentru fumat și setea nestăvilită de bere. Ei bine, la 1774, Johann Jakob Ehrler remarcă uimit că românilor le place într-atît fumatul, încît își întrerup somnul de mai multe ori pentru a se abandona îndeletnicirii. Traiul românilor, observă un alt călător, este „de o liniște continuă", uneori mizeria și lenea mergînd pînă la „anihilarea ființei omenești". Griselini credea însă că românii sunt de fapt fără pereche de harnici, dar că „se descurajează repede și se lasă astfel pradă trîndăviei lor firești". Iar d'Hauterive opinează că lenea și viclenia moldovenilor sunt doar consecințe ale împilării. Același autor se declară însă uluit de obiceiul boierilor noștri de a nu face *absolut nimic*, de a zăcea zile și nopți pe același divan fără propriu-zis a se mișca. În secolul al XVIII-lea, somnul letargic al unei nesfîrșite digestii complicate este maladia clasei stăpînitorilor.

Cît despre arte, Wilkinson ne informează că muzica este singura la care românii sunt sensibili, iar Griselini că marea plăcere a acestui popor este dansul. Hora, în popor; „contradansurile *anglaises*, valsurile și mazurca poloneză", la boieri. Nu mai puțin, în palatul prințului de Ligne din Iași, boierii români dansau dansurile europene înveșmîntați în greoaiele straie orientale. Această imagine grotescă merită toată atenția. Să ne amintim o clipă ce spunea Dumitru Drăghicescu despre noi într-una din cărțile cele mai detestate — de „patrioții naționale" — ale culturii române (*Din psihologia poporului român*, 1907): „Zamolxis și psihologia lui dăinuie în ortodoxismul românesc, creștin doar la suprafață și neînțeles de țărani; deși latini, noi am devenit mai asemănători cu slavii, căci, după plecarea Romei, poporul român a că-

pătat complex de orfan și, simțindu-se adoptat de slavi și bulgari, a împrumutat de la aceștia sufletul"; „Dintre toate popoarele creștine, de orice rit, românii sunt poporul cel mai sceptic, cel mai puțin credincios." În sumă, după opinia lui Drăghicescu, românii ar fi niște „neisprăviți", pentru că s-au lăsat la cheremul istoriei, modelați după placul acesteia. Iar neisprăvirea ni s-ar explica prin acest dualism constitutiv, care ne dezbină și ne invalidează lăuntric: suntem „o rasă occidentală cu obiceiuri orientale". Ei bine, cam așa erau și boierii noștri în preajma Regulamentului Organic, cînd dansau dansuri apusene în straie turcești, avatar plin de veselie al struțocămilei naționale.

Există totuși un amănunt în această poveste care mă emoționează. Radu Rosetti relatează că româncele erau cu totul cucerite de eleganța și manierele ofițerilor ruși, care, în uniformele lor bine ajustate pe corp, făceau un contrast senzațional stîngacelor straie orientale, în poalele cărora junii români se împiedicau, stîrnind deriziunea celor pe care ar fi dorit să le cucerească (sau măcar să le păstreze pentru ei). Multe „călcări de credință", „în defavorul tinerilor pămînteni", s-ar fi datorat contradicției dintre portul oriental și dansul occidental. Las deoparte stăruitoarele relatări străine privind slobozenia moravurilor românești, ca și impresia neplăcută pe care această *dovadă de sănătate sufletească* o lăsa domnitorilor fanarioți (Constantin Mavrocordat le-a condamnat pe curve să moară de foame, iar Alexandru Moruzi, excedat de marea slobozenie a păcatului curviei la români, cere pedepse exemplare — în epocă, la actul sexual se zicea, oarecum contorsionat, „a încordosi"). Fapt este că modernizarea României a fost accelerată de această concurență neloială, căreia boierii noștri i-au răspuns occidentalizîndu-se. C.A. Rosetti, la 1849 (*Apel către toate partidele*), îi implora pe boieri să dezbrace o clipă „păcătoasele de caftane", pentru a lăsa *adevărul* să intre în inimile lor. Iar N. Gane își amintește că oamenii

înnoirii erau numiți pantalonari sau bonjuriști pentru că refuzau fustanela orientală și pentru că, spre deosebire de letargicii lor părinți, care se abandonau pînă la tîmpire ritmului de viață oriental, se sculau de dimineață și, „cîtă lipsă de distincție!", erau *activi*. (Trebuie însă imediat adăugat că inerția orientală era totuși enormă, ca și, firește, atracția voluptuoasă a unui anumit tip de confort: bonjuriștii stăteau la reuniunile lor, cum? — trîntiți pe lungi divane, bînd ciubuce și vorbind învăluiți în fum gros.)

*

III. Un alt călător străin, pe nume Salaberry, constata în 1821 că „numele de patrie nu trezește nici un sentiment" în rîndul locuitorilor români. Dincolo de eventuala confuzie terminologică, această observație nu trebuie trecută cu vederea fraudei pioase. Lui Bolintineanu îi aparține judecata potrivit căreia „românii pentru români sunt mai cruzi decît turcii". Această frază severă, puțini mai știu astăzi, generalizează o observație similară, datorată lui Ștefan cel Mare (pe care melodrama națională, în ciuda nenumăratelor curvii și ucideri, l-a declarat „sfînt"), potrivit căreia „muntenii sunt pentru noi tocmai ca și turcii" (cuvînt către oamenii săi din Bistrița, din 20 iunie 1473). Nu cred că avem aici de-a face cu o metaforă. Animozitatea dintre moldoveni și munteni este copios argumentată de ambele părți. Tipice pentru relațiile lui Ștefan cu românii de peste Milcov sunt ingerința armată și jaful. Ștefan îi pradă pe români cu aceleași sentimente cu care îi jefuiește pe secui, fără să facă nici o distincție „patriotică" între ei. Cînd relatează faptul că Ștefan a ordonat oștirii sale să prade trei zile după plac în Țara Românească, Ureche nu pare să simtă incongruența patriotică a situației: dimpotrivă, poate fi lesne perceput tonul admirativ și justițiar. Aveau ei sentimentul că sunt cu toții români, așa cum înțelegem noi astăzi această *unitate*? În 1468, Matei Cor-

vin avertizează curtea Poloniei împotriva versatilității politicii lui Ștefan (delațiunea este semnalată de Gh. Brătianu). Cît îl privește pe cel pîrît, cu toată primejdia unei invazii polone, Ștefan se încrede mai mult acestora decît muntenilor. Conflictul său cu Vlad Țepeș a fost endemic. Patriotul Ștefan îndeamnă pe Mahomed II să invadeze Muntenia, iar Țepeș, cînd sultanul intră în Țara Românească cu o oaste comparabilă aceleia de la asediul Constantinopolului, își împarte oastea în două, una în întîmpinarea turcului, cealaltă de pază la granița moldovenească, de unde aștepta un atac simultan. Amenințarea moldoveană îl rodea într-atît, încît Țepeș, atunci cînd sultanul se găsea lîngă Tîrgoviște (capitala!), lasă acolo numai 6 000 de oameni, iar cu restul atacă Chilia, să-și regleze conturile cu Ștefan, pe care în acel moment îl considera mai periculos decît Mahomed. Aveau oare amîndoi conștiința că sunt români? Mihai-Vodă nu spune că este Domnul României (noțiune care capătă sens administrativ din 1861 și consacrare internațională abia din 1878) sau al tuturor românilor, ci Domn a trei țări. Prin uciderea lui Mihai, autorul cronicii Buzeștilor deplînge creștinii rămași fără apărător și văduvirea anume a Țării Românești de așa un domn: nici o aluzie la originalitatea politică a actului său, care pare a fi invenția retrospectivă a lui Bălcescu.

Conștiința neplăcută a faptului că patriotismul a fost la noi o descoperire recentă a accentuat și mai mult înclinarea noastră recesivă. La noi patriotismul este în special *retrospectiv* (în loc să fie prospectiv și politic). Din acest motiv și este atît de ușor să fii patriot printre români: nu trebuie să înfrunți nimic, e suficient să te instalezi comod în opereta istoriei naționale și să perorezi. În loc să lucrezi cu tine însuți, să faci ca timpul să-ți fie favorabil, patriotismul românesc lucrează cu ideale, cu expresii definitive ale trecutului, cu discursuri solemne, cu aderența la vulgata bunului român, după care se judecă în popor gradele de patriotism.

*

IV. Pe Mihai-Vodă ucis nu l-au înmormîntat românii, ci cîțiva soldați sîrbi. Brîncoveanu a fost ucis datorită intrigilor nemiloase și iresponsabile ale propriei sale familii. Radu Greceanu comenta că așa plătesc românii românilor, prin tăierea capului și stîrpirea familiei. Pandurii nu s-au opus arestării lui Tudor. Deși și-ar fi putut salva conducătorul, nu au făcut-o pentru că le interzisese cu o seară înainte să jefuiască. Corpul neînsuflețit al lui Ferdinand Întregitorul a fost părăsit pe prispa Bisericii unde a fost depus, notabilitățile românești fiind cu totul absorbite de efemeridele zilei (întîmplarea are un pandant remarcabil în abandonarea similară a trupului lui Innocentiu III). Ernest Bernea îi spunea fiului său, după o amară experiență de politică și carceră românească: „În România nu există decît două ipostaze ale existenței umane: lichea ori cîine bătut." Ca și în cazul patriotismului retrospectiv, mediocritatea se apără tămîindu-i pe morți și îngropîndu-i de vii pe vii. Academia a respins de la premiere volumele lui Caragiale datorită caracterului lor nepatriotic, argument curent agitat în epocă împotriva sa. La noi tămîia cea mai vulgară și mai ipocrită este patriotismul, domeniu predilect de manifestare a nulității și a imposturii. De obicei, turiferarii măgulesc joasele instincte ale publicului, vorbind de „enormul bun-simț politic și cultural al poporului". Dar poporul are un singur instinct sigur: estropierea geniului. Drept urmare, premiera piesei *D'ale carnavalului* este fluierată pe criterii tot patriotice, imputîndu-se aducerea pe scenă a drojdiei mahalalei. *O noapte furtunoasă* a fost și ea fluierată la premieră, iar reacția denigratoare a presei a fost unanimă. Nu poate fi aici bănuită vreo mașinațiune. Reacția traduce opinia corectă a publicului, căruia instinctul simandicos de parvenire cu conștiința împăcată îi era contrariat. Atît de compromis era Caragiale, observă într-un loc Zigu Ornea, încît *Conul Leonida*, o bijuterie de românism *a contrario*, a fost

jucată la grădina Roșca, pe care Maiorescu o considera un soi de WC public, de vreme ce, în *Jurnal*, botează closetul cu numele acestei grădini. Rezultatul e imediat: Caragiale se exilează. Retrospectiv, patriotismul domnește; iar în prezent el face *tabula rasa*.

*

V. Am scris această succesiune discontinuă de texte pentru prietenul meu Perjo. Primul vorbește despre credința în existența a ceva esențial, o trăsătură sufletească *etnică*. Al doilea e compus dintr-un mozaic *etologic* și se bazează pe „insuportabila prezumție de a generaliza categoric la milioane de oameni impresiile pe care ți le dau cîteva zeci mai mult sau mai puțin bine cunoscute. Goethe și Stendhal, amețiți de doamna de Staël, care e la originea acestei nebunii, au practicat cu succes aberația". (Radu Petrescu, *Jurnal*, 30 mai 1981). Al treilea text citește polemic relațiile dintre doi domnitori români care au fost contemporani, reputați pentru patriotismul lor *absolut*. Cînd este invocat ca pasiune colectivă în vederea excluderii, și nu ca sentiment individual în vederea acțiunii politice, patriotismul este un procedeu de masificare ce nu a făcut *niciodată* bine. Ca sentiment individual, el are ca note specifice cîteva din însușirile firești ale oricărui om civilizat: politețea, sentimentul de a fi la largul tău în prezența aproapelui, dragostea, nostalgia, sentimentul comunității. În fine, am scris al patrulea text pentru a sugera că patriotismul colectiv este o pasiune gregară în special retrospectivă și, cît privește facultățile umane, regresivă. Cazul recepției lui Caragiale sugerează că niciodată nu poți admira bine ceva atunci cînd ești în turmă. Deși „patriotul naționale" ar fi primul chemat să prețuiască valorile naționale, el este totuși incapabil să o facă tocmai pentru că (i) se află în turmă și (ii) conceptul său de *național* este pur retrospectiv (el detestă tot ce înseamnă să fii

român acum, în numele a ceea ce însemnase să fii român ieri sau *in illo tempore*).

Imaginea sub semnul căreia am scris este următoarea (căci *conținutul*, sper că s-a înțeles acest lucru, este riguros indiferent). Am în față o succesiune nesfîrșită de oameni. De departe văzuți, ei sunt ca o pastă. Par granulația însăși a materialului, fie cînd îi privim la microscop, fie cînd îi privim prin lunetă. Undeva la mijloc, dar cumva în apropierea materialului pe care sunt desenați (și împietriți) oamenii, există o distanță optimă: este distanța la care se pot vedea detaliile. Numai de la această distanță individualul este posibil. Pentru Diavol, ca și pentru „tăcerea acestor spații infinite", noi nu suntem indivizi, suntem granulația materialului. Dar pentru acea transcendență bună, pe care o numim îndeobște Dumnezeu, noi suntem vizibili sub formă de suflete personale și lipsite de moarte.

Am scris pentru Perjo aceste texte gîndindu-mă permanent *numai* la distanța optimă de la care Dumnezeu, pentru a ne face *vizibili*, ne privește.

Anatomia unei catastrofe*

Doamnelor, Domnișoarelor și Domnilor,

Titlul comunicării mele este *Anatomia unei catastrofe*. Pentru un discurs ținut în fața unei audiențe de oameni savanți, titlul ales de mine este deopotrivă prea pretențios și prea, cum să spun, prăpăstios. Este pretențios pentru că, deși vorbesc de o anatomie, nu am în fond nici o descriere definitivă să vă propun: aici nu veți auzi nimic cu adevărat științific. Este prăpăstios pentru că, dacă e vorba de o catastrofă, ea nu este una obiectivă, cum sunt bunăoară „catastrofele" de care se ocupă teoria catastrofelor, elaborată de matematicianul René Thom, ci una pur subiectivă: îmi dau foarte bine seama că alți observatori ar putea spune că aici nu este vorba de nici o catastrofă. Nu mai puțin, probabil că vor fi cîțiva oameni în această sală care să admită cu mine că modul în care societatea românească a ieșit din cei 50 de ani de dictatură comunistă poate fi descris în termeni de catastrofă.

Este, cel mai vizibil, o catastrofă de civilizație: de la ruina economiei la dezastrul relațiilor publice, România postcomunistă arată ca o țară devastată deopotrivă de

* Comunicare ținută la *Al II-lea Congres Internațional al Asociației Psihiatrilor Liberi* (30 septembrie 1994) și publicată sub titlul „Anatomia unei catastrofe" în două numere succesive din revista 22: nr. 41 (244), 12–18 octombrie 1994, p. 13 și nr. 42(245), 19–25 octombrie 1994, p. 11.

un război și de o ocupație — străină sau internă, cum vreți s-o luați.

Dar este și o catastrofă mai puțin vizibilă, pe care aș numi-o *identitară*: paraginii materiale din jur îi corespunde dezolant de precis o recrudescență a mitocăniei sufletești, o lipsă de maniere sociale, o instinctivă vociferare de tip țață, o conivență agresivă cu moravurile țoapei, care, toate împreună, trădează o criză de identitate profundă.

Teza comunicării mele se referă la ceea ce eu percep a fi o *catastrofă identitară*: și voi încerca să supun atenției Dumneavoastră ideea că noi trăim azi conștiința prăbușirii modelului identitar pe care elitele intelectuale și politice românești l-au elaborat începînd cu prima jumătate a secolului al XIX-lea, model identitar pe care o politică fericită l-a făcut să rodească sub forma marilor și auroralelor momente ale istoriei noastre naționale din a doua jumătate a aceluiași secol.

Am să încep de la o percepție nemijlocită care, poate, se va bucura de încuviințarea Dumneavoastră: România posttotalitară este — de la oameni pînă la instituții, de la sănătatea naturii pînă la eficacitatea economiei — o *paragină*. Întrebarea imediată este, firește, cine e autorul acestei paragini. Răspunsul, cum probabil vă așteptați, nu implică o persoană anume, ci, cum probabil nu vă așteptați, implică ceea ce în termeni medicali se numește o anamneză: adică o reevaluare istorică. Și vă supun atenției două căi de prezentare a simptomatologiei: (i) prima cale susține că sursa catastrofei este momentul dificil în care s-a produs bolșevizarea țării, moment care corespundea unei prefaceri interne a modelului identitar românesc; (ii) a doua cale de alcătuire a simptomatologiei sugerează că, din varii motive, fuziunea dintre *modelul identitar* al elitelor care au creat Statul românesc modern și *tipul identitar* al maselor țărănești — care au fost chemate pentru prima oară la expresie

politică prin votul universal acordat în 1919 — *a reprezentat un eșec de proporții;* iar acest eșec a paralizat pe termen lung rezistența fibrei sufletești la ispitele magice ale autoritarismului.

Teza neșansei istorice

Potrivit primei anamneze, sursa catastrofei este bolșevizarea țării într-un moment dificil. Dificil, în ce sens? Ca să înțelegem acest aspect, vă propun să aruncăm o scurtă privire asupra originilor istoriei moderne la români. În 1829, an cunoscut la noi după numele păcii de la Adrianopol, Principatele române capătă dreptul de a ieși de sub monopolul comercial turcesc și de a poseda autonomie administrativă. E poate util să reamintesc că această deschidere a fost obținută sub ocupație rusească, după cum sub președinția unui consul general rus, Minciaki, președinte asupra divanurilor Moldovei și Țării Românești, s-a redactat și prima constituție modernă a românilor, mă gîndesc la *Regulamentul Organic*. Din acest moment, 1829, inițiativa istorică este preluată, în Principate, de logica modernizării capitaliste, care implica apariția și consolidarea anumitor instituții-cheie: și anume, a instituțiilor statului laic occidental, a pieței libere și a societății civile. În termeni de filosofia culturii, instituțiile țării au trebuit să treacă într-un timp foarte scurt de la orizontul organicist hieratic bizantin la rigorile contractual individualiste carolingiene. Să subliniem că, din punct de vedere metafizic, Occidentul latin părăsește definitiv orizontul intelectual bizantin o dată cu formularea argumentului ontologic de către sfîntul Anselm de Canterbury în 1078.

Acum, din punct de vedere istoric, distanța temporală dintre instituțiile bizantine și cele carolingiene era de cîteva secole. Acest decalaj a fost resorbit în numai cîteva decenii prin activitatea instituțională a generației

pașoptiste. Oamenii acestei generații au fost formați în marile centre universitare occidentale, au aparținut celor mai influente loji masonice ale vremii și au putut astfel dispune, pentru acțiunea lor politică, de subtile pîrghii de sprijin internațional. Europa era cu Țările Române pentru că elita politică românească se afla deja în Europa. Cel mai puternic aliat al destinului românesc, pînă după Pacea de la Versailles, au fost legăturile personale, masonice sau de altă natură, pe care clasa noastră politică le-a întreținut cu vîrfurile de decizie ale politicii europene. Acestea fiind spuse, trebuie să spunem apăsat că ideile și energia acestei generații (și a continuatorilor ei) au realizat cea mai spectaculoasă revoluție instituțională românească. Din punct de vedere cultural, rezultatele acestei renașteri instituționale au fost decisive pentru formularea conceptului modern de cultură românească. În fond, întreg *conținutul* creației culturale românești moderne este legat de această fertilă înnoire instituțională.

Dar, alături de decalajul dintre vîrstele stilurilor instituționale bizantin și carolingian, mai exista unul, încă mai semnificativ: acela dintre vîrsta istorică a instituțiilor care se creau atunci după model occidental și vîrsta istorică a majorității populației românești, care era, la acea dată, un popor de țărani în proporție de peste 90%. Pierre Chaunu afirma undeva că 85% din locuitorii Europei clasice trăiau nu în secolul al XVII-lea, ci în cadrul, *de mai multe secole neschimbat,* al comunității senioriale. Ei bine, peste 80% din locuitorii Statului modern românesc trăiau, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, într-un timp pe care Lucian Blaga l-a numit, oarecum metaforic, *pre-istoric,* iar Mircea Eliade, dintr-un punct de vedere etnologic-religios, *neolitic*. Rezumînd, dacă Occidentul secolului al XVII-lea cunoștea un decalaj intern de vîrstă istorică de cîteva secole, România de la sfîrșitul secolului al XIX-lea trăia un decalaj intern de vîrstă istorică de mai bine de, să zicem, un mileniu.

E limpede că nici un Stat modern nu poate funcționa satisfăcător cu o populație predominant „neolitică". Economic vorbind, gospodăria, centrată autist pe familie și pe schimburile intrasătești, trebuia înlocuită cu o economie bazată pe liberul schimb al une piețe care nu mai era centrată pe sat și a cărei logică pretindea să nu mai fie centrată, în principiu, nici măcar pe statul național. Din punct de vedere politic, un popor de țărani atemporali trebuia transformat într-o națiune istorică de cetățeni. *Satul*, adică, trebuia transformat într-un *Stat* bazat pe principii radical diferite de cele ale societății sătești tradiționale.

Acest proces poate fi descris prin următoarea imagine intuitivă: sufletul rural românesc fusese solidar cu trupul Satului; schimbarea istorică produsă de modernizarea accelerată a României a impus acestui suflet rural să își schimbe adăpostul, adică trupul în care pînă atunci trăise. Și anume, sufletul românesc a trebuit să treacă din trupul Satului tradițional țărănesc în trupul Statului capitalist modern. Procesul prin care un același suflet trece în mai multe trupuri succesive este descris în morfologia religiilor sub numele de *metensomatoză*. Firește, această trecere implică o enormă și foarte dureroasă adaptare culturală: este, în mic, un soi de *nouă* etnogeneză culturală. Din acest motiv, procesul modernizării a reprezentat o adîncă prefacere identitară. Nu a fost, în opinia mea, o schimbare de *arhetip* identitar, ci una de *atribut* identitar. Împrejurare tradusă prin convulsiile la care a fost supusă *conștiința identitară* românească. Oricine inspectează literatura chestiunii specificului național — care este, în fond, singura temă *centrală* a culturii noastre — își poate da seama de caracterul dramatic al prefacerii identitare și de profundele sfîșieri lăuntrice care au însoțit-o.

Avînd acum imaginea metensomatozei în minte, pot formula rezultatul primei anamneze în felul următor: *momentul istoric precis în care s-a produs catastrofa bolșevi-*

zării României a fost exact cel în care procesul trecerii sufletului rural-neolitic de la trupul sătesc la cel statal era tocmai în curs de desfășurare. Or, ocupația sovietică a pornit, imediat după 1945, la distrugerea sistematică a celor două adăposturi trupești: trupul Satului a fost distrus printr-o colectivizare forțată, prin deportări sociale, confiscări de bunuri, asasinate și prin destrămarea rînduielii umane sătești, iar Statul democratic capitalist a fost înlocuit cu Statul totalitar colectivist. Cît despre societatea civilă, printr-o represiune sîngeroasă nemaiîntîlnită în istoria românească, aceasta a fost fie eliminată, fie transformată într-o clientelă înspăimîntată și supusă. *Sufletul, potrivit imaginii propuse, a rămas vagant.* Acesta este momentul în care Statul totalitar și-a început acțiunea de reconvertire și modelare *în masă* a sufletului românesc.

Știe oricine că scopul unui regim totalitar este de a transforma o națiune de cetățeni liberi într-o populație de susținători fanatici, fidel aservită principiului autist al Conducătorului. Combinînd represiunea violentă cu servitutea economică, adică îndemnurile bîtei cu persuasiunea mizeriei, regimul comunist din România a reușit să impună rătăcitorului suflet colectiv acea modelare care corespundea cel mai bine intereselor sale de aservire și dominare totală. Surprins între două întrupări succesive, fragilitatea sufletului vagant a fost extremă; ceea ce a făcut ca și ravagiile aservirii totalitare să fie, la el, mai pronunțate. Astfel s-ar putea explica, potrivit primei anamneze, pulularea omului nou în peisajul postdecembrist. În esență, slaba noastră rezistență la ravagiile totalitare a fost un ghinion: o neșansă istorică. Această cale de a ne reaminti cine suntem are drept corolar teza optimistă potrivit căreia, dacă bolșevizarea țării s-ar fi produs *după* schimbarea atributului identitar (altfel spus, după încheierea cu succes a metensomatozei), atunci prezența statistică a omului nou, în România, ar fi fost mai redusă, iar paragina noastră politică, socială și instituțională — mai puțin dramatică.

Avantajele subiective ale tezei neșansei istorice sunt multiple. În primul rînd, ne permite să dăm vina pe alții: de vină a fost războiul și spiritul cedărilor de la Ialta; de vină au fost sovieticii și lipsa de simț național a comuniștilor din interior, care și-au trădat țara, făcînd jocul intereselor sovietice în România (aici e rituală menționarea numărului mare de alogeni în structura inițială a Partidului Comunist din România). În al doilea rînd, ne permite să explicăm degradarea catastrofală a comportamentului social prin mecanisme subtile și incontrolabile, cum ar fi afirmația că sufletul nostru colectiv a fost supus unei reeducări represive de tip „fenomenul Pitești". Dacă inversiunea psihică era obținută de torționarii de la Pitești printr-o îndoctrinare efectuată pe carnea deschisă, la propriu, prin tortură, alterarea psihică a sufletului nostru colectiv s-ar fi obținut prin combinarea celei mai sfruntate și mai mincinoase propagande cu o represiune socială sistematică și difuză. Al treilea avantaj subiectiv stă în împrejurarea că această anamneză favorizează foarte populara teorie, printre români, a conspirației antiromânești universale. Oricare din aceste trei „avantaje subiective" nu se bazează pe vreun fals: în grade diferite, fiecare participă la o formă sau alta a adevărului istoric. Din punctul meu *personal* de vedere, dezavantajul moral major al acestui tip de anamneză privește imposibilitatea de a funda în ea un sentiment lipsit de ambiguitate al responsabilității individuale. Alții sunt de vină, noi am fost doar victime, România e mereu prost plasată, toată lumea ne urăște și așa mai departe, la nesfîrșit.

Teza modernizării eșuate

În fine, există și un alt tip posibil de anamneză. Primul gen de reevaluare istorică vorbea de voința de „identitate modernă" a elitelor, dar nu sufla nici o vor-

bă despre rezistența la modernizare a celor 80 de procente rurale. Anamneza pe care o propun acum pornește, dimpotrivă, de la poziția antioccidentală și antimodernistă a unei însemnate părți a elitelor intelectuale românești și are în vedere rezistența „României profunde" la occidentalizarea modelului său identitar. Potrivit acestei viziuni, revoluția instituțională realizată prin crearea Statului românesc modern nu a fost nimic altceva decît un atac la specificul național, o operă de stricare a sufletului nostru tradițional. După Nicolae Iorga, constituția românilor trebuie extrasă nu din modelele occidentale contemporane, ci din ideile fundamentale pe baza cărora trăiește conștiința noastră, izvorîte „din conștiința populară [de] la 1300". Potrivit autorilor care au ilustrat, cu deosebit talent literar, această viziune regresivă, în special democratismul și individualismul occidental erau văzute ca deosebit de periculoase pentru integritatea spiritului național, invariabil conceput ca țărănesc, ortodox, colectivist și devălmaș. Această tradiție de interpretare pleacă de la ideea că Statul românesc modern reprezenta o transplantare străină, fără aderență la specificul național, ba chiar una contrară înclinațiilor reale ale „României profunde". Pe scurt, criticii modernizării României au crezut cu toții că *sufletul românesc este incompatibil cu spiritul modernității*, a cărui descoperire, începînd cu secolul al XVII-lea, este datorată în întregime Occidentului. Altfel spus, schimbarea de atribut identitar propusă de adepții modernizării României era interpretată de criticii ei ca o *desființare* identitară. Argumentul cel mai des invocat era inadecvarea *formelor împrumutate* la *fondul autohton*, iar procesul schimbării atributului identitar era descris, de criticii modernizării, în termeni de violență și dezrădăcinare.

Este foarte adevărat că opera generației pașoptiste a fost o operă de *impunere* instituțională, o operă de *import* masiv al unor forme și proceduri instituționale inventate aiurea. Nu mai puțin, orice grefă este *străină* de

organismul căreia i se aplică, dar succesul transplantării implică asimilarea ei, în circuitul funcțional al organismului, ca pe un organ *propriu*. Din acest motiv, revoluția instituțională impusă de generația pașoptistă a trebuit să fie, în partea ei cea mai remarcabilă, o operă de creație *organică*. Este însă perfect adevărat că la această operă cele 80 de procente țărănești nu au participat legislativ în nici un mod, în special datorită votului cenzitar care era atunci în vigoare.

Las în seama fiecăruia dintre Dumneavoastră să aprecieze dacă votul cenzitar a dăunat sau nu inventării și creării României moderne. În ce mă privește, eu cred că modernizarea României a fost posibilă datorită întîlnirii fericite dintre un sistem bazat pe votul cenzitar și o clasă supusă censului care a fost deopotrivă inteligentă, devotată sincer ideii de progres național și, în plus — „amănunt" indispensabil —, generoasă.

Ei bine, punctul nodal al celui de-al doilea mod de a reevalua simptomatologia istorică a paraginii noastre naționale stă în semnificația acordată votului universal. Să reamintim că, dacă înainte de Războiul de Întregire votau numai în jur de o sută de mii de oameni, în 1926, spre pildă, votau 3,5 milioane. A fost acest imens progres numeric și un progres politic? Anamneza modernității eșuate susține că nu. O dată cu ieșirea la vot a „României profunde", viața socială românească a cunoscut o bruscă degradare politică, ce s-a accentuat continuu, fără soluție de continuitate, pînă dincolo de ultimele alegeri libere, care însă au fost grosolan falsificate, din 19 noiembrie 1946. Votul universal a adus în viața politică românească populismul, autoritarismul și ideea nefericită că existența unui lider carismatic este indispensabilă desfășurării unei vieți politice eficace. În fond, se credea că eficacitatea și moralitatea politică sunt strîns legate de desființarea parlamentarismului și, revenind la relațiile voievodale, de adoptarea dictaturii *personale* a unui personaj înțelept și iubitor de neamul

din care a ieșit. Mentalul colectiv adus la lumina zilei de votul universal cerea simplificarea vieții publice, în sensul unor reprezentări politice arhaice, puternic mitologizate. Logica invaziei vieții publice cu aceste reprezentări arhaice pretindea, în fond, revenirea vieții publice la forme de viață colectivist-comunitare. Firește că politica se reajusta potrivit acestor noi reprezentări, care favorizau așteptarea salvării de la un conducător carismatic, capabil să taie nodul gordian parlamentar prin magia soluției autoritare. Nu era decît foarte normal ca acest mental arhaic și mitologizant să privească violența exercitată direct în numele colectivității cu simpatie și aprobare. Spre exemplu, înscrierile în partidul legionar au cunoscut creșteri masive după fiecare act de violență politică a acestora. La sfîrșitul anilor '30, sub presiunea elitelor intelectuale și politice care respingeau democrația și individualismul și, bineînțeles, datorită sprijinului popular pentru soluția politică autoritară, aproape toți românii credeau că salvarea României poate fi găsită numai prin instaurarea dictaturii și prin renunțarea la Statul individualist și democratic al pașoptiștilor. Este ceea ce, în fond, s-a și întîmplat începînd cu 1948, imediat după alungarea de pe tron a Regelui. E drept că nu a fost tipul de dictatură pe care românii din '40 o doreau, dar a fost o tiranie absolută, exact ca în Rusia, așa cum o voia un personaj, la vremea lui ridicol, imaginat de Caragiale.

Potrivit acestei anamneze, ușurința bolșevizării României s-ar fi datorat eșecului generației pașoptiste, legitimată prin votul cenzitar, de a crea o solidă societate civilă democratică, în stare să confere legitimitate urmașilor ei politici *și în condițiile votului universal*. Joseph Schumpeter, cunoscutul istoric al gîndirii economice, spunea spre sfîrșitul vieții, cu amărăciune, că sistemul capitalist este un imens succes economic, dar, din punct de vedere sociologic, este un eșec. De ce? Pentru că beneficiarii lui, în ciuda prosperității, nu se gîndesc decît

cum să îl schimbe cu alte sisteme, considerate mai echitabile și care, toate, sunt bazate pe contrariul spiritului întreprinzător capitalist, și anume pe eliminarea sau controlul concurenței și pe colectivism. Astfel că, în fond, efectele dezastruos de profunde ale bolșevizării s-ar datora insuccesului social al modernizării României. Potrivit acestei interpretări a simptomatologiei, singurii apărători ai democrației românești au fost elitele politice democrate, un număr restrîns de intelectuali, părțile cele mai înstărite ale societății (nu prea numeroase) și, în fine, Regele. Or, regimul comunist a distrus cu sistemă *exact* aceste puncte de sprijin ale societății democratice românești, singurele care făceau Statul modern să trăiască. Bolșevizarea țării a început, de aceea, prin înlăturarea Regelui, a continuat cu deposedarea și deportarea socială a celor avuți, și s-a desăvîrșit atît prin asasinarea elitei politice românești *în întregul ei* (nu doar cea democrată) cît și prin întemnițarea, intimidarea sau coruperea intelectualilor de orice orientare. Ce a rămas în temnița din afara pușcăriilor a fost un aluat ușor modelabil de către diabolica inginerie socială comunistă. Iar rezultatul este încă foarte vizibil și azi: o populație muncită de instincte politice primitive, aservită unor reprezentări politice care seamănă mai degrabă unor reflexe condiționate decît convingerilor unui om liber, și care, din aceste motive, se zbate, cu incoerente dificultăți, să alcătuiască, potrivit unui contract social reînnoit, o societate civilă viabilă și stabilă. Judecînd după evoluțiile politice pe care le avem deocamdată la dispoziție — și anume plebiscitarea constantă a unui despot care se declară luminat și care, într-un limbaj poleit, prezintă ca optime pentru români instituțiile rezultate din bolșevizarea țării —, rezultatele strădaniei de a reface societatea civilă nu sunt prea încurajatoare. Astfel examinată istoria recentă, ea pare să dea dreptate criticilor operei de modernizare întreprinse de pașoptiști: fuziunea dintre *modelul identitar* al elitelor care au

creat Statul românesc modern și *tipul identitar* al maselor țărănești *a reprezentat un eșec de proporții;* comunitatea țărănească nu a putut fi transformată într-o societate civilă de cetățeni, iar acest eșec e responsabil de faptul că masele, la noi, vor în continuare autoritarism și conducere carismatică. Printre temele populiste cu cel mai mare impact electoral se numără atît disprețul față de „vorbăria" și „ineficacitatea" parlamentarismului, cît și cererea de a îngrădi inițiativa privată, considerată a fi „anarhică" și „sălbatică", în limitele unui foarte prizat egalitarism al invidiei.

Pe lîngă unele dezavantaje, care sunt prea evidente pentru a le mai enumera, avantajele obiective ale unei anamneze bazate pe teza modernității eșuate îmi par a fi următoarele: (a) anamneza eșecului, spre deosebire de anamneza neșansei, nu recurge la noțiunea delicată de boală psihică a colectivității; (b) evită vulgata patriotică a istoriei naționale; (c) în fine, focalizează sursa catastrofei asupra noastră înșine și ne face direct responsabili de acțiunile noastre.

Doamnelor, Domnișoarelor și Domnilor,

Înainte de a trage concluziile sub forma unui portret-robot al omului nou, vă rog să-mi permiteți să fac un scurt rezumat al tezelor pe care le-am dezvoltat în fața Dumneavoastră. Am sugerat la începutul expunerii mele că simptomatologia paraginii românești de azi poate fi integrată unui diagnostic pornind de la două tipuri diferite de anamneză istorică.

1. Potrivit *anamnezei neșansei istorice*, azilul incoerent de indiferenți, nebuni, abulici și borfași cu care seamănă azi România a fost construit de sovietici și de acoliții lor interni, iar perfecțiunea lui se datorează surprinde-

rii sufletului colectiv românesc într-un act de metensomatoză ratată.

2. Potrivit *anamnezei eșecului modernizării*, la construcția paraginii românești de azi au contribuit cei care au tras toate concluziile necesare dintr-o tentativă de modernizare eșuată. În această anamneză este implicată ideea neplăcută că succesul comunismului românesc de a crea un om nou este rezultatul (adesea indirect) al eșecului „României profunde" de a adopta un atribut identitar modern. Altfel spus, cauza trebuie căutată în eșecul generației pașoptiste (și a continuatorilor ei) de a face acceptabilă României țărănești modernitatea României liberale. Dacă majoritatea electoratului românesc, azi, are instincte autoritare, este antiindividualist, cere o prezență masivă a Statului în economie și societate și refuză libertatea în numele repulsiei față de anarhie, este pentru că încercarea de a transforma poporul de țărani într-o națiune de cetățeni a fost un eșec.

Dar, indiferent de teza pe care ați dori să o adoptați în privința a ceea ce am numit catastrofa noastră identitară, paragina României postcomuniste se traduce prin proliferarea vicioasă a unui tip uman respingător, care conține în formula sa sufletească niște mutații oarecum tipice, pe care, în încheiere, aș dori să le enumăr, dezlegat de orice intenție sistematică, în fața Dumneavoastră:

- nici o distrugere nu i se pare prea mare dacă el rămîne neatins;
- consideră Casa Poporului o clădire măreață și vede în industria grea creată de N. Ceaușescu un motiv de mîndrie patriotică;
- deoarece resimte o frică maladivă de concurență și deschidere liberă, crede că vom fi în siguranță numai dacă ne vom izola temeinic de toți și de toate — numind asta „independența țării" și „patriotism absolut";
- promiscuitatea mizeriei îl satisface;

- simte ură față de prosperitatea vecinului și fermentează în sine un resentiment social latent, cu atît mai răscolitor cu cît este de fapt îndreptat împotriva tuturor;
- urăște capitalismul și detestă proprietatea privată *a altuia;*
- se simte mereu înșelat și disprețuit și
- e capabil de înălțare sufletească numai prin intermediul locurilor comune, pentru care are un cult securizant;
- lozincile îl fac patriot, muzica țigănească îl face să vibreze, toate actele politice îi par consecința unui complot;
- elitele intelectuale îi trezesc neîncredere, detestă lucrurile de care nu e capabil și le disprețuiește pe cele pe care știe să le facă, motiv pentru care sfîrșește prin a le face pe toate egal de prost;
- e fascinat de violență, adoră cu ură cizma care îl strivește, invidiază ușurința escrocilor de a extorca fraudulos bani și
- îi susține politic numai pe cei care îi lingușesc defectele;
- are o neîntoarsă antipatie pentru partidele istorice și pentru Rege, iar pe deținuții politici îi detestă pentru că, dacă sunt vînduți americanilor, el nu știe cum să se vîndă acestora ca să primească la rîndul lui bani, iar dacă nu sunt vînduți, îi detestă pentru idealismul lor, care pe el, pentru că e incapabil de idealism, îl irită pînă la violență;
- în fine, crede că politica înseamnă ca Statul să le dea tuturor bani și nu cunoaște alți dușmani în afară de oamenii prosperi — în țară, și ungurii — în afara ei;
- mai crede că țara are nevoie de un voievod blînd cu oamenii de bine și nemilos cu răii, că partidele politice sunt inutile, că democrația înseamnă dezordine iar libertatea delincvență și că, în general,
- toți ar trebui trimiși la munca făcută cu palmele, căci orice altă muncă e parazitară.

Regret să spun, în încheiere, că lista poate fi oricît înmulțită. În unele zile, cînd sunt prost dispus, catastrofa identitară de care vorbeam la începutul conferinței mele îmi pare a fi în plină desfășurare.

Mulțumindu-vă pentru atenție, mă grăbesc să vă spun că reacția Dumneavoastră față de conținutul conferinței mele este cu necesitate și inevitabil ambiguă. Dacă mă veți aplauda, înseamnă fie că am avut succes personal — caz în care teoria mea a fost considerată implicit falsă, deoarece nu a reușit să vă pună pe gînduri, întristîndu-vă —, fie că mi-ați considerat teoria adevărată — dar atunci expunerea mea a fost neîndoios stîngace, deoarece nu a reușit să vă transmită patosul ei identitar și suferința din care s-a născut. Dacă, dimpotrivă, nu mă veți aplauda, lucrurile vor sta exact ca mai înainte, deși întoarse pe dos: fie nu mă veți aplauda pentru că v-am pus pe gînduri, și atunci am cîștigat, deoarece teoria mea a fost considerată implicit adevărată, fie nu mă veți aplauda pentru că teoria vi se pare falsă și atunci tot am cîștigat, deoarece Dumneavoastră, ca români, nu v-ați recunoscut în pesimismul meu.

Oricare ar fi reacția Dumneavoastră, fie că mă veți aplauda, fie că nu*, ea nu poate fi pentru mine decît un amestec inextricabil de înfrîngere și triumf, exact cum este, în momentul de față, în fața istoriei, și condiția noastră de români.

* Am fost aplaudat.

Despre noroc și nenoroc în istorie*

Zeii

Marin Preda a făcut celebră expresia *timpul n-a mai avut răbdare*. Este o formulare deopotrivă fericită și exactă. Cred cu oarecare teamă că există într-adevăr în viața fiecăruia dintre noi un moment începînd de la care, din motive obscure, totul începe să ne meargă de-a-ndoaselea. Anticii au atribuit geloziei zeilor această întoarcere-împotrivă a destinului. Potrivit lor, zeii trebuiau periodic dăruiți cu jertfe pentru a le abate atenția de la fericirea muritorilor prea norocoși.

Din motive pe care îmi este greu să le lămuresc acum, cred că și națiunile au momente de la care începînd *timpul încetează să mai aibă răbdare* cu ele. Nu știu dacă gelozia zeilor este aceea care decide răsturnarea norocului sau, mai degrabă, lucrează aici iresponsabilitatea, prostia, îngîmfarea și egoismul celor care se întîmplă să fie în fruntea unei țări.

Marx, Spengler și „știința"

Privind la istoria noastră de după 1848, sentimentul meu dominant este uimirea și entuziasmul. Aproape nu există vreo dorință românească concepută în vîltoa-

* „Despre noroc și nenoroc în istorie", *22*, anul VI, nr. 29 (283), 19–25 iulie 1995, p. 13.

rea enigmatică a anului de grație 1848 care să nu fi fost deplin și sub toate aspectele împlinită pînă în 1921. Privind la istoria noastră între 1848 și 1921, sentimentul pe care îl am este că Dumnezeu își avea fața întoarsă spre noi. Tot ce voiam să realizăm și încercam să aducem la îndeplinire ne ieșea. Pentru că s-au întîmplat, avem tendința de a crede că acele neverosimile împliniri erau necesare. Dar nicăieri nu scrie că România trebuia să fie unită, scăpată de suzeranități, în sfîrșit consolidată intern și, cum o dovedește Războiul Balcanic, respectată pentru forța ei. Marea Unire din 1918 nu era obligatorie, după cum spectaculoasa noastră dezvoltare politică, instituțională și economică de după 1866 nu a fost nicidecum o necesitate istorică. Nu este o lege a naturii că Germania trebuie să fie bogată și puternică, azi, iar Rusia sărăcită și în pragul descompunerii. Altfel spus, nu există vreo lege a predestinării istorice, așa cum își imaginau Marx sau Spengler.

Marx credea cu tărie că Rusia este o țară nepotrivită pentru revoluția proletară, pentru că, evident, nu avea un proletariat evoluat. Mai mult, el credea cu tărie că economia de piață liberă conduce inevitabil — *legic*, cum va spune mai tîrziu Lenin — la sărăcirea progresivă a întregii societăți. Faptul că așa-numita revoluție proletară, care a fost de fapt o lovitură de stat în toată regula, a izbucnit în Rusia, adică tocmai acolo unde era mai improbabil, potrivit teoriei, să izbucnească, dovedește că ea nu a fost consecința vreunei legi istorice. Faptul că piața liberă și capitalismul au realizat cea mai prosperă și mai echitabilă societate din cîte a cunoscut pînă acum întreaga istorie accesibilă nouă, și nu, cum credeau *frații Marx* (mă gîndesc la Marx, Engels, Lenin *și* Stalin), cea mai mizeră și mai inegală dintre societăți, dovedește, cred, două lucruri: (1) dacă există vreo lege istorică, aceea nu este cea indicată de Marx; (2) imprevizibilitatea acestor pretinse legi istorice sugerează că este cu totul impropriu să vorbim de *legi ale istoriei* așa

cum vorbim, spre pildă, de legi ale fizicii sau de teoreme ale matematicii. Întrucît îl privea, Spengler credea și el că Occidentul este în plină decadență și epuizare spirituală, datorită pretinsei legi care cerea ca orice civilizație să treacă cu necesitate de la cultura poeților și filosofilor la bunurile materiale ale inginerilor. Cine nu are idei preconcepute privind arta și literatura modernă, cu greu va accepta ideea că secolul al XX-lea a fost steril sau mediocru în producțiile sale artistice. Cît despre productivitatea filosofică, istorică sau pur științifică, adică *teoretic* științifică, a acestui secol, ea este absolut uimitoare și secolul nostru va intra în istorie ca unul dintre cele mai fertile și inventive. Secolul nostru este cel puțin tot la fel de plin de cultură ca orice alt mare secol al istoriei universale. Cît despre civilizația sa materială, ea este pur și simplu fără egal în toată istoria. Ca și în cazul lui Marx, ceea ce putem spune este fie că Spengler a ghicit greșit legea istorică la care s-a referit, fie că aceste pretinse legi ale dezvoltării istorice de fapt nu există. Opinia mea este că aceste legi, în fond, nici nu există.

Libertatea națiunilor

Întocmai cum fiecare dintre noi este responsabil în fața lui Dumnezeu pentru sufletul pe care l-a primit la naștere, la fel și națiunile sunt libere să fie mari sau să se piardă. Nimeni nu i-a obligat pe ruși să-și distrugă sistematic țara și neamul începînd cu 1917. Istoricii economiei știu că Rusia dinaintea primului război mondial era un miracol economic, că indicatorii creșterii sale sugerau un viitor economic ieșit din comun, cam de felul celui pe care ne-am deprins să îl invidiem astăzi la anumite țări din Asia. Ei bine, ce s-a ales de marile promisiuni de prosperitate și civilizație ale perioadei 1900–1914? Ce s-a ales de extraordinara înflorire cultu-

rală și artistică pe care Rusia a cunoscut-o în aceeași perioadă? Rezultatul este, vai, prea bine cunoscut de toți. Rusia a fost asasinată, în entuziasmul iresponsabil al cîtorva milioane de ruși, de o mînă de fanatici egoiști și criminali, care au transformat o țară în plină dezvoltare într-una capabilă oricînd să arunce în aer lumea și care plutește undeva între lumea a treia și a patra.

Cred că, începînd cu 1917, istoria n-a mai avut răbdare cu Rusia. Cum spunea Andrei Pleșu într-o carte recent apărută (*Limba păsărilor*), timp de aproape 70 de ani diavolul acestui veac a vorbit rusește. Cele mai îngrozitoare crime pe care le-a cunoscut istoria sunt legate de această revoluție rusă, înfăptuită în numele unor pretinse legi istorice, pe care, pasămite, bolșevicii le-ar fi cunoscut. Că erau niște impostori mincinoși, că s-au acoperit de sîngele a zeci de milioane de oameni nevinovați, este un fapt pe care nu îl poate justifica nici o idee, nici o rațiune, nici o circumstanță atenuantă. Bilanțul acestei pretinse cunoașteri a legilor istoriei este clar și hidos: cei care pretindeau să le cunoască au mințit, au înșelat și au ucis. La fel au făcut și naziștii, în numele pretinsei științe rasiale, care le-a permis să aibă față de oameni atitudinea pe care noi o avem față de animalele de laborator. Repulsia pe care mi-o trezesc acești criminali ipocriți este nesfîrșită.

Dar ceea ce vreau să accentuez aici este că toți acești înșelători au reușit să-și ruineze țara pretinzînd că, de fapt, o salvează. Să ne gîndim puțin la poziția Germaniei în cultura mondială înainte de Hitler și să luăm exemplul răspîndirii limbii germane. Înainte de 1933, limba comunicării științifice în fizică și matematică era în mod indiscutabil limba germană. Hemoragia de inteligențe pe care Hitler, acest pretins salvator al țării sale, a provocat-o Germaniei a fost fatală poziției limbii germane ca limbă universală de cultură. Acest loc a fost ocupat după al doilea război mondial de limba engleză și cu siguranță că așa va rămîne încă mult timp. În ace-

lași sens, răul pe care bolșevicii l-au făcut țării lor este enorm și, vai, în mod evident ireparabil. Nimeni nu va mai putea face vreodată din Rusia ceea ce Rusia ar fi putut să devină, dacă nu ar fi fost multiplu asasinată începînd din 1917. Amintiți-vă numai de extraordinara explozie de talente din plastică, arhitectură și muzică. Cum arăta literatura rusă în 1917 și cum arăta 20 de ani mai tîrziu, strivită și asfixiată de tembelismul congenital al realismului socialist. Pentru mulți ani de acum înainte, Rusia va fi o decăzută putere militară de primă mărime, dar o țară inevitabil de mîna a doua sau a treia. Cine va putea vreodată răscumpăra senzaționala înflorire artistică, literară, filosofică și religioasă pe care bolșevismul le-a ucis pentru totdeauna, mutilînd sufletul rus de dreptul său firesc la liberă și deplină expresie de sine? Începînd cu 1917, *timpul n-a mai avut răbdare* cu Rusia, după cum a încetat să mai aibă răbdare cu acea faimoasă, și de germani atît de des invocată, *Kultur*, care a fost definitiv ucisă de naziști, iar limba germană scoasă din circuitul limbilor de circulație internațională.

Greșeala

Iar cu noi, cu românii, ce s-a întîmplat? Cred că nu se poate imagina o țară mai fericită ca România în 1921. Pentru prima oară, România Mare este o nesperată realitate, iar chestiunea țărănească pare în fine pusă în termeni convenabili, prin marea reformă agrară. Cu concursul unor Brătianu, Ferdinand, Marghiloman, fiecare din poziția și cu aportul său specific, norocul României este uriaș și, nu știu cum să spun, oarecum neverosimil. Nu ne lipsea decît o lungă pace prosperă pentru ca totul să fie perfect. N-a fost să fie. Norocul românilor pare să fi apus în 1940. După 1940, nimic din ce s-a întîmplat cu noi nu a mai fost norocos, fericit sau cu adevărat bun. Timpul a încetat să mai aibă răbdare cu românii,

iar Dumnezeu pare a-și fi întors fața de la noi, plictisit de coneriile și cecitatea noastră. Fundătura contraistorică în care am trăit de atunci ar fi trebuit să ne facă să ne gîndim ce anume a fost greșit sau prostesc în faptele noastre. Cu ce am greșit, de ne-am pierdut atît de radical norocul?

Tema de reflecție pe care o propun cititorilor este următoarea: Ce ar fi trebuit să facem și nu am făcut? Care este calea cea mai bună de a ne relua destinul în mîini și a-l convinge pe Dumnezeu că merităm să își întoarcă din nou fața spre noi? Cum ne putem recăpăta norocul pierdut sau rătăcit atunci, în anul tragic 1940, cînd fața noastră a fost mutilată simultan din două părți, iar noi am stat cu mîinile în sîn? Aceste întrebări sunt, după părerea mea, esențiale. Trebuie să găsim un răspuns lucid la întrebarea privitoare la norocul și nenorocul nostru în istorie. Am să închei citind cîteva din cuvintele pe care Ion Negoițescu le-a rostit, aproape *in articulo mortis,* referitoare la acest subiect delicat: „România Mare se dusese de rîpă. Dacă astfel de treburi s-ar fi petrecut în urma unui război pierdut, situația n-ar fi fost atît de groaznică. Umilința suferită [în 1940] avea să aibă consecințe fatale pentru sufletul nației. A nu fi luptat nici în Răsărit, nici în Apus, la momentul în care ceea ce este eroic și tragic trebuie neapărat să-și spună cuvîntul, aveam s-o plătim scump, în straturile morale, vreme de generații" (*Straja Dragonilor,* pp. 194–195).

Poate că ne-am pierdut norocul pentru că nu am luptat atunci cînd trebuia să luptăm și am spus mereu *da* atunci cînd ar fi trebuit să spunem, cu repulsie și categoric, NU.

Destinul naționalismului și contractul social comunist*

Comunismul din România a cunoscut, cred, două etape distincte:

(α) 1948-1964 a fost epoca distrugerii României clasice și a structurilor ei umane, sociale, politice, instituționale etc.;

(ω) după 1964 începe epoca în care s-a realizat, pornind de la condițiile psihologice ale terorii, un contract social între regim și societate.

Prima epocă este o epocă a terorii și a exterminării. A doua epocă este epoca racolării la politica regimului comunist a populației care în prima etapă a fost destructurată și durabil înspăimîntată. În opinia mea, prima epocă este, în linii mari, una a rezistenței: activă, pentru un mic număr, și pasivă, pentru pături semnificative din populația României. Se poate afirma că românii au fost, în perioada epocii terorii și exterminării, un popor dominant anticomunist. Acest lucru nu mai poate fi afirmat, în opinia mea, după încheierea exterminării. Primul lucru care trebuie spus este că faza (α) a comunismului din România s-a încheiat cu un succes remarcabil: societatea civilă a României clasice a fost complet și, după cum se poate vedea azi, definitiv dis-

* Articol apărut sub titlul „Sentimentul național în epoca totalitară", în *Contrafort*, anul III, nr. 1(15), ianuarie 1996, p. 9.

trusă; structurile de proprietate țărănească și acel *savoir faire* tipic țărănesc au fost radical înlocuite prin colectivism (material și mental); proprietatea privată asupra bunurilor productive și acel *know how* care decurgea din exercițiul ei au fost complet suprimate și, astfel, baza oricărei libertăți economice a fost anulată.

Această victorie a avut cîteva consecințe importante. La ieșirea din epoca terorii și a exterminării, societatea românească fusese transformată într-o populație radical destructurată social, economic și politic. Psihologic înspăimîntată, ea era pregătită să primească orice formă. A fost sarcina etapei (ω) să dea forma dorită de regim acestei populații *în căutare de adăpost*. În mod esențial după 1971 au fost puse condițiile noului contract social, la care populația românească a aderat cvasiintegral. Din punctul de vedere al creativității și inițiativei sociale, consecința cea mai nefastă a acestei „racolări" a fost transformarea întregii populații a țării într-o populație de clienți și paraziți ai unui Stat atotputernic și discreționar. În anii '80, *noua* societate românească — produsul unei inginerii sociale în mare măsură reușite — prezenta imaginea dezolantă a unei populații măcinate de o mizerie deopotrivă materială și morală, perfect dresată social, cu niște reflexe ideologic condiționate solid înfipte în psihologia colectivă.

Și sentimentul național a cunoscut două interpretări diferite, corespunzătoare condițiilor create de cele două etape distincte ale comunismului triumfător. Pentru cei foarte puțini care s-au opus activ instalării comunismului în România, sentimentul național avea fie chipul *fidelității față de instituțiile tradiționale ale României clasice* (Casa regală, Armata regală, sistemul partidelor politice democratice etc.), fie chipul *naționalismului legionar*. Pentru cei care s-au opus pasiv regimului comunist, sentimentul național se traducea prin conștiința că bolșevizarea țării este o formă de agresiune externă și reprezintă o aservire națională echivalentă cu o ocupație

străină. Răsturnarea *rînduielilor* era interpretată tocmai ca o abandonare a ceea ce este românesc în favoarea a ceea ce este străin și antiromânesc. După ce comunismul a devenit realitatea de zi cu zi a țării, pe fondul dispariției societății civile și al durabilei înspăimîntări a populației, realitatea națională a fost reinterpretată pentru a ține seama de prezența comunismului în fibra cea mai intimă a vieții românești. Ajutată și de abilitatea politică a speculării anului 1968 în favoarea falsului antisovietism al lui N. Ceaușescu, reinterpretarea sentimentului național a devenit parte integrantă a contractului social impus de regimul comunist *noii* societăți românești (care nu mai avea nici o legătură cu societatea civilă românească interbelică, formată, aceasta din urmă, în condiții de pace socială și de normalitate politică). Ceea ce azi numim „național-comunism" este exact această reinterpretare a sentimentului național, în care elemente ale ideologiei egalității prin ură de clasă au fuzionat cu elemente ale naționalismului legionar. Ceea ce nu se recunoaște astăzi este că această reinterpretare a fost extrem de populară: în forma ei politică extremistă, ideologia național-comunismului îi atrage, cel puțin deocamdată, numai pe radicali (PRM, PUNR și durii din PDSR); dar în forma ei mai rezonabilă, această ideologie este astăzi dominanta electoratului românesc: FSN/FDSN/PDSR o moștenește nu numai pe ea, ci și nostalgia contractului social care a caracterizat a doua etapă a comunismului românesc, pe care, într-o formă sau alta, doresc să îl prelungească absolut toate forțele politice care au cîștigat alegerile de după prăbușirea *ideologică* a comunismului, în Decembrie 1989.

Voi rezuma teza mea astfel. Datorită faptului că a constituit un element esențial în definiția identității naționale, care, la noi, a fost întotdeauna considerată esențialist și premodern, *sentimentul național nu a fost aproape niciodată interpretat la români ca un patriotism politic, adică sub forma afirmării unei culturi a libertății politice, ci doar*

sub chipul naționalismului. La noi, naționalismul a cunoscut, în mare, două forme: fidelitatea față de o formă de viață tradițională, fie ea Sat, Rege, Armată, Biserică (unde accentul cade pe un amestec între apartenență și instituția comunitară) sau fidelitatea față de omogenitatea unității culturale, lingvistice și etnice a poporului român (unde accentul cade inevitabil pe elementul etnic). Prima formă a funcționat ca un naționalism orientat spre o politică a „Instituțiilor Cardinale", a doua formă a funcționat ca un naționalism orientat spre o politică a impunerii „Tradiției" și a „Omogenizării". Deoarece nici una din aceste forme nu punea mare preț pe tradiția și cultura libertății politice, sentimentul național românesc a fost în mod firesc insensibil la legătura dintre demnitatea națională și afirmarea libertăților individuale. În particular, sentimentul național românesc nu implică, în mod tradițional, incompatibilitatea dintre afirmarea demnității naționale pentru popor și suprimarea libertăților individuale — pentru fiecare membru al comunității în parte. Pe această insensibilitate, care pare a fi constitutivă, față de libertățile individuale ale sentimentului național — cu care românii au intrat în comunism — s-a bazat reinterpretarea lui în anii regimului totalitar, ca liant și justificare a ideologiei național-comunismului.

Prin suprimarea „Instituțiilor Cardinale", naționalismul orientat spre fidelitatea față de o formă de viață tradițională a dispărut în mod natural. A rămas însă activ, deși în etapa (α) fără cadru politic de referință, naționalismul orientat spre „omogenitatea culturală, lingvistică și etnică a neamului". Cadrul politic absent i-a fost furnizat, în etapa (ω), de către structurile statului totalitar comunist, care reprezentau un foarte eficient instrument de impunere a unității prin omogenizare. În plus, ideologia egalității prin ură de clasă consuna bine cu un criteriu al iubirii de neam formulat ca cerință a *unității* culturale, lingvistice și etnice *absolute*. Colecti-

vismul economic și social comunist era, în fond, perfect solidar cu negarea oricărei legitimități acordate diferenței culturale, lingvistice sau etnice. Prin urmare, în interpretarea mea, succesul contractului social pe care regimul comunist l-a impus *noii* societății românești, cea rezultată din teroarea și exterminarea anilor 1948-1964, s-a datorat întîlnirii dintre o filosofie socială colectivistă (comunismul) și o tradiție a sentimentului național interpretat ca un naționalism al omogenizării. Cred că absența unei tradiții a sentimentului național înțeles ca *patriotism politic orientat spre afirmarea unei culturi comunitare a libertății* a fost cauza cea mai importantă atît a apariției sintezei ideologice pe care o numim generic național-comunism, cît și a atașamentului rigid al unei mari părți din electoratul românesc pentru formele de expresie ale colectivismului — considerat mai „național" (în sens esențialist) decît formele de expresie politică, socială și economică ale individualismului, resimțite a fi străine de „sufletul național".

În rest, o dovadă indirectă a existenței, sub comunism, a unui veritabil contract social între regimul comunist și *noua* societate românească este chiar formula de propagandă care a făcut succesul electoral al partidelor ce au ilustrat arcul guvernamental după alegerile din 1992: în politica acestora populația își recunoștea atît dorința de a prelungi tipul de existență socială și economică „codificat" de acel contract, cît și afirmarea singurului mod de a-și iubi țara pe care îl cunoștea și recunoștea, cel care consta din eliminarea diferențelor etnice și realizarea omogenizării sociale integrale, potrivit unui plan național unic.

De ce îmi displace naționalismul nostru*

Noi, românii, avem o problemă cu iubirea de țară. De oricîte ori e vorba de ea, devenim inflamați. În nimic nu punem mai mult zel, decît în demonstrarea tăioasă a iubirii ce avem pentru țară și neam. Pînă la un punct, ar părea că atitudinea aceasta este naturală, adică în ordinea firească a lucrurilor. Ceva însă atrage aici în mod neplăcut atenția. Naționalismul nostru este în special verbal: la noi iubirea de țară e mai curînd o probă de îndemînare retorică, decît o voință tenace de a impune *altora*, prin procedee legitime, punctul nostru de vedere. Că este așa e dovedit de marea nepăsare ce avem pentru trei categorii de fapte: (1) mizeria vieții publice, (2) arbitrariul vieții politice și (3) susținerea tenace a intereselor noastre naționale. Am să le iau pe rînd.

(1) Noi definim bucuros sentimentul național prin invocarea măreției trecutului. La Eminescu, în celebra invocație lirică, România are un *trecut* (mare) și un *viitor* (tot mare). Nu ni se spune ce *prezent* are (sau merită) România. Această lipsă este decisivă și ea marchează orientarea riguros paseistă a naționalismului românesc. Pentru noi, prezentul pur și simplu nu este obiect al sentimentului național. Deoarece însă tot ce se face pe lumea aceasta își începe ființa prin intermediul prezen-

* „De ce îmi displace naționalismul nostru", *Cuvîntul*, anul I (VI), nr. 11(224), decembrie 1995, p. 4.

tului, indiferența noastră față de prezent văduvește naționalismul românesc de orice eficacitate publică și politică. Altfel spus, indiferența noastră față de mizeria în care trăim nu este metafizică (cazul Indiei: „naționalismul" indian ar putea consta din ocrotirea Shamballei), ci este complacere, bălăcire, inadecvare. Mecanismul prin care mizeria *de acum* este acceptată în schimbul fetișizării unui panteon istoric de operetă *de ieri* și a unei prezumtive grandori *de mîine* nu este, în fond, decît o banală compensare psihologică, tipică sufletelor slabe și nevricoase, incapabile să privească realitatea în față.

Pentru că adorarea bigotă a unui patriotism de operetă este o formă de slăbiciune, naționalismul românesc îmi displace. Dimpotrivă, deoarece iubesc firile tari, orgolioase și realiste, nu îmi pot da acordul decît pentru o formă de patriotism crud, lucid, necruțător, axat pe prezent și pe eficacitate politică.

(2) Deoarece ne refugiem, atunci cînd ne iubim țara, în trecut, noi românii avem o concepție inadecvată despre viața publică în act, adică despre politică. După modelul fetișizat și nerealist al vremurilor voievodale, noi credem că măreția României se poate realiza fără politică, deoarece, ne imaginăm, voievozii nu făceau politică, poporul își iubea conducătorii și totul decurgea de la sine. Această viziune, inutil să o mai spun, este puerilă și nu are raport nici cu realitatea prezentului, nici cu cea a trecutului. Nu mai puțin, *toate* naționalismele românești au văzut în viața politică (partide, parlamentarism etc.) una din cauzele coruperii României. Din acest motiv, naționalismul românesc, deși din punct de vedere verbal foarte patriotic, a fost mai întotdeauna dăunător intereselor reale ale României, care, nu are dreptul să ignore nici un „patriot", pot fi realizate numai prin politică. Tot disprețul față de politică a constituit alibiul acomodării noastre cu formulele de guvernare care ne-au alterat demnitatea. Faptul că am rămas insensibili la alterarea demnității noastre prezente este

una din consecințele proastei așezări față de realități a naționalismului românesc.

Pentru că puțin îi pasă de demnitatea ființei mele individuale și prezente, naționalismul românesc îmi displace. Nu iubesc decît ceea ce îmi poate conferi demnitate, căci nu pot iubi decît ceea ce stimez și mă înalță.

(3) Fiind întorși spre un trecut confecționat potrivit principiului bovaric al fraudei pioase și avînd în minte un viitor care nu ne constrînge la nici un act de realism, naționalismul nostru verbal se împacă foarte bine cu superficialitatea, indolența și indiferența cu care ne urmărim interesele naționale specifice. Foarte sensibilă la patriotismul pur verbal implicat de o himerică amenințare a Ardealului după 1989, opinia publică a privit cu o indolență șocantă evoluția relațiilor dintre actuala Republică Moldova și România. Nu este locul aici să dezvolt punctele vădit nepatriotice ale politicii noastre externe. Este suficient să menționez semnarea tratatului cu URSS (prin care acceptam să ne legăm politica externă de interesele Moscovei) și ratarea unirii cu Basarabia, după august 1991. Ceea ce vreau să pun aici în evidență este sensibilitatea noastră disproporționată pentru cele mai găunoase lozinci naționaliste, prin contrast cu indiferența pe care o arătăm aspectelor concrete ale patriotismului, care pretind urmărirea unei politici tenace și coerente pe termen lung. Deși toți românii se declară în vorbe naționaliști, indiferența lor față de chestiuni naționale specifice este deopotrivă stupefiantă și patentă. Răul vine tot din incapacitatea noastră de a identifica idealul național cu *prezentul* și cu o *politică abilă* de susținere a intereselor noastre punctuale. Dimpotrivă, formulele rituale a ceea ce numim naționalism ne declanșează invariabil, adică pavlovian, reacția paseist-fatalistă, calea cea mai sigură de a rata aproape orice.

Deoarece este incapabil să susțină interesele concrete ale României în contextul politic imediat, singurul din care rezultă istoria și creațiile care, mai tîrziu, vor

împietri sub formă de trecut, naționalismul românesc îmi displace. Iubesc virilitatea celor care știu să-și facă destinul prin voință și curaj, și nu am încredere în lucrurile obținute prin hazard, umilință sau hatîrul altora. Tot ce nu obții prin străduință abilă, inteligență, tărie de voință și caracter este sau se va dovedi mai tîrziu un dar grecesc.

Iată de ce nu cred în valoarea patriotismului naționaliștilor. Pentru a deveni patrioți, naționaliștii vor trebui să înceteze a se mai defini prin formule rituale (Patria, Strămoșii, Satul, Biserica Ortodoxă, Românismul etc.), acceptînd cel puțin două lucruri: (α) prezentul ca valoare națională supremă și (ω) faptul inconturnabil că tot ceea ce se poate în genere realiza cu România, se poate face numai printr-o susținere tenace, inteligentă și calmă a unor interese politice punctuale, care trec prin activitatea publică și politică de zi cu zi. „Idealurile naționale" nu se ating decît prin intermediul intereselor politice specifice, pentru că idealurile, în termeni kantieni, nu sunt niciodată constitutive, ci reprezintă numai orizontul regulativ în care se formează acțiunile menite a le promova. Restul, sunt dezolat să o spun, alcătuiesc un amestec impur de nălucire, bețe în roate și nejustificată țîfnă, care nu poate constitui alibiul nici unei naivități. Iubirea, dacă nu este o formă de luciditate, nu mai este iubire: se transformă în fixația ipsatorie a unei recriminante, galopante și arțăgoase manii a persecuției.

Este etnicul o substanță?*

Să presupunem că un popor încarnează o *esență* diferită de a vecinului său și să admitem că cele două popoare sunt adversare. Atunci logica definiției prin esențe pretinde să explicăm conflictul printr-un conflict de esențe. Dacă, spre pildă, românii au fost în mod constant victimele înțelegerii marilor puteri cu vecinii lor care voiau să îi piardă, atunci antiromânismul intră în esența acestora tot la fel de mult cum intră românismul în definiția esenței noastre. Este ca și paradoxul substanțializării semitismului, remarcat de Hannah Arendt: dacă evreii sunt în mod etern și substanțial urîți, atunci antisemitismul este justificat de chiar esența evreilor, căci aceasta implică în mod necesar un raport de ură a populației gazdă față de evrei. Lecția este următoarea: dacă îți stabilești o esență de victimă supusă agresiunii, atunci justifici implicit, *și anume tot esențial*, comportamentul agresor. La rigoare, dacă esența românilor este să fie victime ale înțelegerii dintre marile puteri (sindromul Malta/Ialta), atunci este și în esența marilor puteri să ne victimizeze. Ceea ce se justifică prin esențe este justificat ireversibil, și anume *sub specie aeternitatis*.

Deoarece substanța se definește numai prin ea însăși, o definiție substanțialistă a popoarelor ar fi posibi-

* „Este etnicul o substanță?", *Dilema*, anul IV, nr. 160, 2–8 februarie 1996, p. 6.

lă numai și numai dacă ar exista o substanță a propriului. Argumentul antisubstanțialist afirmă că, tocmai, nu există o substanță a propriului, deoarece esența propriului conține în mod inevitabil o prezență a „străinului". În timpurile noastre, propriul a fost determinat în mod instinctiv ca *etnic*, prin care s-a înțeles ceea ce reprezintă specificul cel mai ireductibil al unui popor. Statul etnocratic a fost definit la noi, de visătorii lui dintre cele două războaie, ca fiind Statul în care puterea și ființa lui aparțin în mod radical unei singure etnii. Dar adjectivul *ethnicus* îl desemna, la scriitorii ecleziastici, pe păgîn, adică pe cel care era străin de credința creștină. Stolnicul Cantacuzino mai folosea încă acest sens al cuvîntului *etnic*, atunci cînd se referea la „poeticii ethnici în vrémea elinilor". Trebuie să conchidem că propriul conține în mod inevitabil străinul. Oricine va contempla catalogul de însușiri pe care popoarele obișnuiesc să și le dea singure va observa că el este unul al diferențelor față de alții. Orice „esență" substanțială a etniei este un catalog de comparații *polemice* (cînd raportul față de oglinda-referent este de tip contestare/înfruntare) sau *aprobatoare* (cînd raportul este de emulație). În cazul românesc, există un specific național emulativ cu romanii, cu dacii, cu germanii, cu francezii și un altul polemic cu ungurii, cu turcii, cu grecii, cu bulgarii, cu rușii (cu aceștia din urmă există și părți emulative) ș.a.m.d. Deoarece și examinarea empirică sugerează că *celălalt* este inclus în definiția propriului, putem conchide că noțiunea de „străin" se află adînc concrescută în chiar interiorul categoriei „pure" de popor. Se știe că există predicate unice (*einstelliges Predikat*), de tipul „galben": cerul e galben, ceara e galbenă. Aici proprietatea e unică, pentru că se aplică identic: în același mod este galben și cerul (musonului, toamna, în India) și ceara (de seu). Specificul național nu este însă un *einstelliges Predikat*, ci un *zweistelliges Predikat*: se referă întotdeauna la două lucruri simultan: „X are pro-

prietatea ξ, *întocmai* ca și Y." Cînd se spune despre români că sunt ospitalieri, implicit este definit și *față de cine* suntem noi *mai* ospitalieri. Modelul nemărturisit este o referință polemică (sau emulativă) permanentă.

Din punct de vedere teoretic, cred că *a fi român* nu este ceva de natura unei esențe cu un conținut anume, ci ceva *formal*. Dacă *a fi român* ar fi definit o esență cu un conținut dat *a priori*, atunci ar fi existat un singur mod de a fi *român*: dacă am fi optat pentru formula „a fi român = țăran român", atunci orice altă opțiune profesională ar fi trebuit să pună în discuție românitatea, ceea ce îmi pare a fi inacceptabil. La rigoare, intelectualul ar fi fost mai puțin român decît țăranul (și reciproc, pentru opțiunea inversă). Tocmai datorită faptului că nu este o substanță imuabilă, *a fi român* este compatibil cu orice statut social, profesional și intelectual — fără alterare. Prin urmare, *a fi român* nu poate fi decît un anumit mod de a fi, de a trăi, și nu o substanță, o *essentia*, care, se știe, reprezintă esența unui lucru care e determinat prin anumite trăsături imuabile (indiferent dacă acest lucru există sau nu în realitate). Or, dacă *a fi român* nu se determină ca *essentia* (sub formă de *realitas* sau *quidditas*), „românitatea" trebuie atunci înțeleasă ca *existentia*, ca pură realitate/stare de fapt. În sens medieval, dacă a fi om este o esență, a fi român (sau orice altă etnie) este un accident. Într-adevăr, „român" este o însușire care nu e conținută analitic în subiectul om; „românitatea", prin urmare, este o calitate secundară (asemeni gustului sau mirosului) și nu o substanță. Care este scara ființei, în cazul omului? Ca să devii *ceva determinat* (un român, un grec, un ungur), trebuie să treci prin mai multe ramificări. Om sau înger? Om. Cînd? Unde? Care loc anume? Ce părinți? Ce religie? — și așa mai departe. Calitatea de om o precedă pe cea de român, căci, în ramificația care pleacă de la Dumnezeu, a fi om este mai universal decît a fi român, care este un accident. (E important să înțelegem că a fi român nu este totuna cu

a fi întrupat. Dacă nu ar exista o limbă română și, pe cale de consecință, o cultură română, nu ar exista români. Eu îmi exercit faptul de a fi om prin intermediul persoanei mele sensibile, în care sunt ca și înșurubat. Această înșurubare va dispărea numai o dată cu dispariția mea fizică. A fi român este ceva care poate dispărea *și* înainte de moartea fizică. Să încercăm să răspundem la întrebarea: ce însemna oare *a fi fost* român pentru Mateiaș Corvinul, regele catolic al Ungariei?)

Sensul argumentului antisubstanțialist este că piramida lumii *trebuie* să aibă vîrful orientat în sus, spre Dumnezeu. Dimpotrivă, poziția substanțialistă în chestiunea specificului național implică un model al lumii răsturnat: la rigoare, dacă etnicul este o substanță, atunci Dumnezeu trebuie să fie un simplu particular.

Disputa colectivistă*

Secolul al XIX-lea

Din motive care sunt foarte semnificative pentru insuccesele politice catastrofale ale istoriei recente, secolul al XIX-lea a fost detestat de aproape toți intelectualii importanți ai secolului nostru. Combătut și ridiculizat pentru ideile lui, care au fost prezentate ca fiind mediocre și plate (deși nu erau), secolul al XIX-lea a fost identificat din punct de vedere politic cu triumful ideilor liberale, pe care le-a întrupat, în grade diferite, aproape peste tot în Europa. Formula acelui liberalism era extrem de simplă: (i) respectul absolut față de proprietatea privată; (ii) respectul absolut față de libera inițiativă; (iii) respectul față de libera expresie, care a dus la înflorirea practic nelimitată a presei; (iv) respectul față de noțiunea de cetățean, exprimată prin scrupulul față de constituționalitate, care a condus la ideea statului de drept; (v) în fine, laicizarea vieții sociale și cultul pentru valorile vieții private. Secolul al XIX-lea este secolul în care monarhiile au devenit constituționale, în care votul se universalizează, în care libertatea presei cunoaște primele abuzuri (pentru că devenise aproape nelimitată), în care respectul față de individ, sub numele de individualism, se transformă într-o forță socială apreciabilă, este secolul în care lumea descoperă, uimită, posi-

* „Disputa colectivistă", 22, anul VI, nr. 38 (292), 20–26 septembrie 1995, p. 7.

bilitatea prosperității economice pentru *toate* categoriile sociale, secolul în care economiile liberale furnizează pieței un număr incredibil de mare de bunuri de consum, pe care, deja, moraliștii puritani le judecă sever (din pură ipocrizie). Această formulă de societate, care va fi ridiculizată și vituperată de *aproape* toți artiștii secolului al XIX-lea, va fi formula prin care Rusia unor liberali, precum Stolîpin, va cunoaște *boom*-ul economic de la începutul secolului al XX-lea, căruia îi va pune capăt definitiv lovitura de stat bolșevică din Octombrie 1917. Tot formula societății liberale este cea care va permite Principatelor să obțină și să impună actul Independenței, să se afirme internațional ca un Regat angajat într-o modernizare rapidă (admirată de vecini), să se manifeste internațional ca un arbitru puternic (deși echivoc) în conflictul balcanic și a făcut posibilă, cinci ani după pacea de la București, realizarea Marii Uniri. Aceasta a fost imediat urmată de chemarea la viață politică activă a țăranilor, prin acordarea votului universal. Și întocmai cum importanța partidului liberal englez a scăzut lent dar ireversibil *după* acordarea votului universal, formula societății liberale, care pentru români a avut efecte sociale și naționale atît de extraordinare, va intra și la noi, imediat după abandonarea votului cenzitar, într-un declin de prestigiu care va culmina în anii '30 cu acceptarea ideilor de conducere autoritară și de colectivism economic și va sfîrși apoi sub cizmele ocupației sovietice, care va instaura durabil în România idealurile colectiviste și antiliberale.

Seducția colectivistă

Punctul de vedere pe care îl voi susține aici este că la rădăcina respingerii ideii de societate liberală se află atașamentul față de colectivism. Prin colectivism înțe-

leg trei lucruri. Din punct de vedere economic, colectivismul pretinde înlocuirea proprietății private prin proprietatea colectivă asupra instrumentelor de producție. Din punct de vedere politic, colectivismul se opune sistemului reprezentării parlamentare, tipic democrațiilor liberale, promovînd în schimb ideea corpului politic „organic", bazat pe „prezența" socială a comunităților „naturale" (sat, breaslă, corporație, clasă, rasă etc.). Din punct de vedere juridic, colectivismul statuează preeminența colectivității asupra individului, drepturile omului neputînd fi altceva, pentru colectiviști, decît îndatoririle omului încadrat și colectivizat (pentru aceștia, noțiunea de natură umană incondiționată și eternă este lipsită de sens).

În Europa Centrală, progresele ideii colectiviste devin semnificative abia după crahul spectaculos al bursei de mărfuri din Viena (9 mai 1873). Pentru România, unde aceste idei nu au jucat nici un rol public în vremea Vechiului Regat, piatra de hotar între liberalism și colectivism l-a jucat votul universal, care a modificat radical structura politică bipolară, de rigoare înainte de război. Orientarea votului după figura liderului carismatic, care conduce *direct* masele de votanți, este poate trăsătura cea mai frapantă a primelor alegeri universale din Regat. Deși succesul Marii Uniri a fost în esență un triumf al politicii liberale, iar poziția României de putere cheie a Balcanilor (un exemplu: în 1912, generalul turc Torgud-Șefchet vine la București cu cereri de sprijin politic în războiul balcanic și livrări de arme pentru Turcia) a putut fi asigurată numai de succesele ei capitaliste, colectiviștii de la noi au susținut împotriva oricărei rațiuni că societatea românească liberală a fost un eșec, că a fost un atentat la specificul național și că singura formă de economie autentic românească a fost în trecut și trebuie să rămînă pe viitor economia devălmașă a comunităților sătești închise.

Oaia neagră: individualismul

Este unul din multele paradoxuri ale acestei poziții faptul că, fără societatea de tip liberal, atît votul universal, cît și, în general, însăși existența unei elite pro-colectiviste, ar fi fost de neconceput. Este greu de imaginat influența publică nestingherită de care s-a bucurat de pildă Nae Ionescu altundeva decît într-o societate liberală. Carierele publice sau universitare ale acestor detractori ai ideii de societate deschisă au fost făcute posibile de meritocrația care, la noi, a apărut tocmai datorită respectului individualității, care este o premisă a funcționării oricărei societăți liberale. Or, oameni inteligenți, cu o enormă putere de opinie în anii '30, precum Nae Ionescu, susțineau că răul societății românești nu era altul decît *individualismul*, văzut nu ca o categorie universală (așa cum, bunăoară, era interpretată individualitatea în filosofia scolastică), ci ca o deviere protestantă de la tipul omului natural (ortodox, firește). Colectiviștii noștri argumentau că individualismul e rău, întrucît acțiunile strict individuale sunt dezordonate, haotice, egoiste. În plus, individualismul îl rupe pe individ de matricea sa etnică profundă, aruncîndu-l în agitația sterilă a unei vieți sociale mecanice, lipsită de stil, valoare și organicitate. Parlamentarismul, care este individualismul politic prin excelență, era privit ca o lungă vorbărie sterilă, în care înfloresc numai corupția și viciile facondei, iar statul liberal aferent nu ar fi reprezentat decît o înstrăinare vinovată de vocația noastră profundă, care, în viziunea colectiviștilor orientați etnocentric, nu putea fi decît țărănească. Remediul? Orice formă de autoritarism, corporatist sau totalitar, capabil să promoveze ideile care gînditorului colectivist respectiv i se păreau juste și valoroase. Economia capitalistă, care nu este decît individualism plus piață liberă, era, în viziunea acestora, un import occidental, care, firește, nu se

lega organic de legea pămîntului*. În schimb, erau propuse alternative care, nici una, nu putea invoca meritul de a fi autohtonă: corporatism, naționalizare, planificare centralizată etc. În fine, pentru că forma socială a individualismului este libertatea de expresie, acești critici ai societăților liberale erau cu toții de acord că libertatea presei trebuie limitată numai la acele idei cu care colectiviștii se întîmpla să fie de acord.

Toți contradictorii liberalismului și-au făcut un titlu de glorie din naționalism. Ei opuneau derelicțiunii individualismului, comunitarismul etnic. Hegel citează în a 3-a secțiune a *Esteticii* definiția pe care Goethe o dădea sacrului: „ceea ce ține unite multe suflete". Aceasta este sursa marii nostalgii colectiviste: spiritul comunității intime, pe care, inevitabil, societatea modernă l-a pierdut. Și tot aceasta este sursa marii imposturi colectiviste. Ei pot invoca spiritul comunitar împotriva societăților liberale numai practicînd abuzul de a identifica spiritul comunitar cu masificarea.

Există însă în lucruri o logică căreia nu îi poate scăpa nici o reverie, oricît de bine intenționată (admițînd, ceea ce nu e întotdeauna clar, că reveria colectivistă, contrafactuală prin excelență, ar fi bine intenționată). Tipic pentru lumea modernă este marele număr. Sacrul, spre pildă, este formula de agregare a societăților restrînse și, întotdeauna, închise: orice societate tradițională are ca factor coeziv comunizarea liberă a sacralității. O societate a marelui număr poate fi agregată durabil numai admițînd formula echilibrului dinamic, obținut prin punerea la lucru a mecanismelor *ordinii spontane* („mînă invizibilă", la Adam Smith, „cunoaștere dispersată", la F. A. Hayek); or, este notoriu că ordinea spontană nu funcționează decît în sistemele cu un foarte ma-

* Un om care are o bună experiență a *țărănității*, pictorul Horia Bernea, îmi spunea odată că economia capitalistă nu este altceva decît universalizarea schimburilor dintre gospodăriile țărănești.

re număr de grade de libertate. Pentru ca marele număr să poată genera spontan ordine, trebuie ca libertatea socială să fie legal asigurată: altfel spus, este necesar ca societatea să fie deschisă. Dimpotrivă, orice altă încercare de a obține ordine cînd sunt implicați ca agenți foarte mulți subiecți conduce inevitabil la violență. O societate a marelui număr poate fi agregată, în principiu, prin valorile proprii societăților închise, care sunt tipice unui număr mic de membri (potrivit seriei filiale: familie, comunitate, sat, trib etc.; sau seriei divine: magie, sacru, religie etc.): *dar numai practicînd comunizarea prin violență, adică masificarea*. Astfel, datorită logicii marelui număr, soluția colectivistă, care constă în mod esențial din invocarea valorilor comunității închise în definiția funcțională a societății deschise, conduce *cu necesitate* la colectivizarea forțată a valorilor comunitare, adică la masificare.

Cred, din aceste motive, că individualismul nu este o valoare regională a protestantismului, cum au susținut colectiviștii interbelici (cei de azi nu o mai pot face, datorită dezarmantei lor inculturi), ci o categorie esențială de funcționare a oricărei societăți moderne (adică deschise). Mai cred că presupoziția cardinală a oricărui colectivism este convingerea că o societate a marelui număr (care, cum am văzut, nu poate fi nemasificată decît dacă e deschisă) poate fi „mai bine" condusă și organizată prin valorile care organizează societățile cu un număr restrîns de membri. În ce mă privește, eu cred că o societate a marelui număr nu poate fi făcută să funcționeze ca una a micului număr decît prin violență. Cum violența îmi displace structural, sunt convins că orice colectivism este deopotrivă *prost* (pentru că bazat pe o fraudă epistemologică), *mizerabil* (pentru că nu poate genera decît sărăcie: morală și materială) și *demagogic* (pentru că face un josnic apel populist la incultura instinctelor).

Minoritarii*

Am s-o spun din capul locului: fiecare om este un minoritar. Mă pot contrazice numai cei care consideră că sufletele oamenilor sunt trase la matriță și că, în cel mai bun caz, oamenii diferă între ei prin bavură, adică prin surplusul inegal de material, care iese peste marginile matriței. Cine însă crede că sufletele noastre sunt individuale și că diferă între ele prin natura persoanei, acela nu poate ocoli acest rezultat: în raport cu totalitatea semenilor săi, oricare om este un minoritar. Ceea ce înseamnă că oamenii nu pot forma o majoritate *esențială*, ci doar una construită potrivit *accidentului*. Un exemplu. Oamenii se pot înseria după criteriul sexului, dar nici un om normal nu se va recunoaște *integral* reprezentat de *acest* criteriu. În acest sens, *orice* criteriu am inventa, el e condamnat să rămînă accidental, deoarece rubrica „H.-R. Patapievici"[1] conține un singur individ real, pe mine. Eu, în mod radical și esențial, nu pot forma majoritate cu nimeni, pentru că sunt irepetabil, unic, de neînlocuit. Altfel spus, sunt creația unui Dumnezeu care nu face „mase", ci numai individualități.

* Cu unele modificări, acest articol a apărut în *Ararat*, Anul VI, Nr. 20(89), 16–31 octombrie 1995, p. 1.

[1] Să zicem. Putem lua, dacă preferați, rubrica unui armean, fie el acela „Bedros Horasangian".

Ceea ce am dorit să argumentez pînă aici este că nimeni, dacă se ia în serios, adică dacă se privește pe sine ca pe o esență, nu poate fi majoritar. Dimpotrivă, dacă vrea să fie majoritar, atunci implicit și cu necesitate se vede pe sine ca pe rezultatul unei înserieri de tip matriță. Altfel spus, oamenii care se simt cuprinși de fiorii unanimității trebuie să știe că sunt „majoritari" numai cu prețul pierderii identității lor esențiale, care constă în a fi unici și individuali.

Pînă acum am vorbit din punct de vedere esențial. Firește însă că există și un sens social al cuvintelor, iar potrivit acestuia e perfect normal să spui că aparții unei majorități oarecare sau unei minorități. Bunăoară, eu aparțin minorității celor care au publicat în anul 1995 două cărți. Vi se pare importantă această minoritate? Personal, nu simt nici o atracție pentru oamenii de care mă „leagă" faptul de a fi publicat două cărți în 1995. Să luăm alt exemplu. Ca român, sunt desigur majoritar (în România); dar ca fiu al unui tată născut în satul Davidești lîngă Cernăuți, din părinți care se recunoșteau în coroana Habsburgică, și al unei mame născute în comuna Goești lîngă Craiova, din părinți care se recunoșteau în obștea sătească răspîndită pe cîteva dealuri în jur, cred că aparțin unei minorități. Sunt aceste lucruri importante sau nu merită nici o atenție? Un bărbat eminent, pe nume William Petty, a scris între 1670 și 1676 o carte intitulată *Political Arithmetic*, în care a încercat să răspundă la întrebarea de ce o țară mică și săracă precum Olanda a putut deveni o putere bogată și respectată. Răspunsul său era următorul: Olanda nu a persecutat religios diferitele confesiuni religioase care și-au găsit azil pe teritoriul ei, or, credea Petty, creativitatea și progresul sunt întotdeauna asigurate de „partea heterodoxă a unei populații". Mai aproape de noi, Henri Pirenne credea și el că voința de a se impune a celor aflați în poziții periferice este o sursă de energie creatoare, deoarece „marginalii" sunt animați de voința de

a se impune societății printr-o creativitate socială sporită, capabilă să le legitimeze prezența socială periferică. Firește, recunoaștem aici tensiunea dintre „majoritățile necreatoare" și „minoritățile creatoare", pe care a teoretizat-o Arnold J. Toynbee ca fiind sursa dinamismului oricărei civilizații în creștere.

Este deci valabil că minoritarii sunt mai creatori decît majoritarii? Este bunăoară minoritatea homosexualilor mai creatoare decît majoritatea heterosexualilor? Dacă ar fi așa, atunci armenii ar trebui să fie creatori în special acolo unde sunt minoritari și ar trebui să devină automat blazați, datorită statutului de majoritar, în Armenia. Personal, nu cred că creativitatea maghiară este mai pronunțată în Ardeal sau în Voievodina decît în Ungaria. Astfel, deoarece eu consider că agregarea în majoritari și minoritari este accidentală și nu esențială, nu cred că sursa creativității stă în apartenența la vreo minoritate. Ținînd de izvoarele spontaneității noastre absolute, adică de izvorul libertății aflat în noi, creativitatea este esențială și nu poate țîșni din asocierea gregară la un grup sau altul. Altfel spus, creativitatea noastră este legată de sufletul nostru individual, adică de faptul că suntem, oricare dintre noi, minoritari în mod esențial. Dar nu ca români, unguri, armeni (ceea ce e accidental), ci ca ființe individuale, dotate cu un suflet etern, unic și irepetabil.

Cînd Adrian Năstase se declară majoritar (cum a făcut-o, cu crasă emfază, de curînd), are dreptate: cînd ajungi să te simți *așa*, în tine nu mai există nimic unic, nimic etern, nimic irepetabil: ai devenit complet masificat. Dar, nu mai puțin, cînd cutare membru al comunității armenești (cum s-a întîmplat tot de curînd) îi reproșează lui Bedros Horasangian că publică și altceva decît armeni (adică „minoritari"), și anume un „majoritar" precum Patapievici, atunci e la fel de clar că și acest minoritar e masificat; el își concepe apartenența la co-

munitate precum aderența[2] albinei la stup: prin ștergerea individualității.

Singura noastră esență valabilă este individualitatea, iar aceasta este o minoritate. În sumă, ce înseamnă a-ți realiza esența minoritară? Înseamnă a nu mai face recurs, din tine, decît la ceea ce, între tine și Dumnezeu, este unic, etern, irepetabil. Or, în acest sens esențial, orice majoritar după număr ar trebui să se simtă la fel de minoritar după esență ca orice minoritar după cantitate.

[2] Numai scoicile aderă, spunea Valéry.

nu e egală, adică, pe scurt, e discriminatorie. Și, potrivit nevrozei paranoice care caracterizează mișcarea corectitudinii politice, firește că discriminată era patria negrilor în favoarea numelui țării detestaților albi și a civilizației lor odioase. Astăzi, mi s-a spus, dacă vrei să ai zile într-o universitate americană sau dacă vrei să nu-ți fie boicotate cursurile de către activiștii studenți care veghează la observarea idiosincraziilor acestei mișcări uimitoare, trebuie să spui *african-american* atunci cînd îi desemnezi pe negri.

Vreau să-i atrag atenția cititorului că tipul de discurs prin care eu acum descriu situația de fapt nu este deloc, în viziunea activiștilor corectitudinii politice, neutru, ci unul puternic ideologizat, și anume de ideologia șovinist-rasială a albilor. De ce? Pentru că „ura" mea latentă față de alte rase se manifestă fără putință de tăgadă în chiar nesimțirea de alb creștin cu care folosesc în continuare termenul de „negru" pentru a desemna pe cel care azi se denumește pe sine „african-american". Cînd un alb folosește cuvîntul negru, nu e nici indiferent și nici distrat: în el trăiește, camuflat dar isteric, un principiu rasist înnăscut, pe care omul alb l-a asimilat prin toții porii săi din ambianța socială a civilizației pe care el și-a construit-o de secole, cu scopul limpede de a exploata și subjuga populații considerate inferioare și pentru a le desființa acestora cultura și civilizația. În fond, susțin adepții corectitudinii politice, cultura și civilizația ne-albilor nu doar că nu e inferioară culturii și civilizației albilor, dar, întocmai cum un african-american e mai frumos, mai suplu, mai plin de vigoare decît un alb de duzină, la fel și cultura „proaspătă" a ne-albilor e mai valoroasă decît cultura „învechită și sleită" a albilor. Este motivul pentru care interlocutoarea mea considera justificată eliminarea din programele de literatură engleză ale anumitor universități americane a unor poeți „obscuri" precum Sir Philip Sidney, George Chapman sau John Donne și înlocuirea lor cu studiul

textelor anumitor rituri animiste africane. Bine, bine, am întrebat, dar ce poate fi ofensator pentru negri într-un poem de Chapman, să zicem *The Shadow of Night*? După ce mi s-a atras atenția că folosesc cuvîntul negru și nu african-american, mi s-a spus că principiul însuși al culturii occidentale e rasist și încărcat de ură și că ideologia acestui rasism latent este creștinismul. Aici trebuie spus că starea mea de spirit a trecut de la o stupoare amestecată cu neîncredere la un sentiment net de oroare.

Programul corectitudinii politice

Mania persecutorie preventivă și caracterul sistematic al aberației corectitudinii politice, ca și vocația sa de a se impune prin terorism intelectual și agresiune instituțională, m-au făcut deodată să înțeleg că pasiunea rectificării limbajului nu e ridicolă și nici inofensivă. Spre deosebire de feminismul extremist de la sfîrșitul secolului trecut, unde, între alte tîmpenii, puteai auzi sloganul „să nu mai naștem!" argumentat prin împrejurarea că sarcina este o discriminare a bărbaților împotriva femeii, întrucît aceștia pur și simplu sunt scutiți de ea, ca și cînd starea de fapt a naturii ar putea fi schimbată prin ucazuri votate prin adunări, spre deosebire deci de acest feminism, adepții corectitudinii politice pot într-adevăr impune ceea ce vor. Programul lor, ca și cel nazist, este realist: aberația poate prinde trup și poate ucide perfect de bine o societate dispusă să se lase impresionată de propaganda lor. Programul lor, după spusele profesoarei americane, e vast și universal. El implică, pentru început, transformarea societății americane bazate pe fuziune și integrare (*melting pot*) într-o societate multiculturală și multilingvistică ferm compartimentată. Noțiunea de „american" e bastardă: există numai negri, irlandezi, letoni, polonezi, asiatici etc. care întîmplător trăiesc în America de Nord. Și noțiu-

nea de morală e bastardă, pentru că uniformitatea acestei idei își trage obîrșia din pretenția universalității creștinismului, care este o religie discriminatorie. Nu există un comportament social universal: există moravurile homosexualilor de ambe sexe, ale feluritelor comunități culturale etc. Noțiunea de cultură integratoare este, potrivit corectitudinii politice, imperialistă: nu există nici literatură universală, nici valori universale; tot ce are această pretenție, cu excepția aspirației eliberării negrilor de sub dominația albilor, trebuie sistematic interzis și discreditat. Nimeni, mi s-a spus, nu mai îndrăznește în mediile universitare din zona Bostonului să susțină că studiul lui Shakespeare este mai important decît studiul cărților lui Frantz Fanon sau că teologia creștină are mai multe drepturi să fie predată decît, să zicem, miturile polineziene. Cum eu făcusem deja imprudența de a mărturisi că obiectul cercetărilor mele era opera lui Pierre Duhem (1861–1916), eminent fizician, filosof și istoric al științei, care se întîmplase să mai fie și un catolic practicant, cu luări de poziție publice proregaliste și antimasonice, am fost cu severitate somat să declar cum de am ajuns să am preocupări atît de *reacționare* (a fost cuvîntul folosit). Or, trebuie să declar cu sinceritate, mie opera și activitatea lui Pierre Duhem nu mi se par „reacționare" (lui Lenin, în greșit orientatul opuscul *Materialism și empiriocriticism,* i se păreau). Mai mult, și aceasta e grăitor pentru convingerile mele, a fi creștin practicant, regalist și, după gust, anti sau francmason nu mi se pare un lucru condamnabil.

Firește, ajunsă în acest punct, discuția a devenit opacă. Mi s-a spus că în Statele Unite nu aș putea accede la o carieră universitară normală, pentru că obiectul meu de studiu ca și convingerile mele personale (în chestiune era internalismul* meu) mă compromit ireversibil în

* În istoria științei, internalistă este poziția care admite că aspectele economice, sociale și instituționale sunt secundare și nerelevante pentru evoluția *internă* a științei.

ochii oamenilor „progresiști" de acolo. Simțeam că visez: vasăzică corectitudinea politică e progresistă, exact așa cum clasa muncitoare era pe la noi prin anii '50 progresistă; a gîndi că albul e rău iar negrul e bun se cheamă a fi progresist și nu ceea ce în fond este, adică un rasism pur și simplu. Eu, pentru că m-am declarat oripilat de agresivitatea obtuză și periculoasă a acestui nou tip de rasism leninisto-nazist, pe care militanții corectitudinii politice caută să îl impună întregii universități și vieți publice americane, prin intimidare și terorism intelectual, ei bine, eu eram cel reacționar. Ca de obicei cînd e vorba de amestecul acela hidos dintre minciună și violență, căruia ideologiile totalitare ale secolului nostru i-au dat o interpretare deopotrivă isterică și criminală, trebuia susținut sus și tare că albul e negru. Progresist era acest nou obscurantism născut din frustrare și revanșă, și nu gîndul că există valori universale, că fuziunea rasială este de dorit, că istoria umanității are un sens ascendent (poate chiar anagogic) și că deci creștinismul este o religie universală de un alt tip decît animismul polinezian, că, în fine, la unitate nu se ajunge prin segregare agresivă și că esențial în om nu este ceea ce îl identifică prin separare, ci ceea ce îl identifică spre integrare. Totul mi s-a părut a fi cu fundul în sus în programul trufaș al corectitudinii politice.

Rasismul egalității

Dar cînd profesoara americană a remarcat cu regret că prăbușirea sistemului comunist a dat apă la moară capitalismului și „inumanului liberalism" și că „generoasele" idei ale stîngii trebuie pînă la urmă să triumfe, „cu orice preț", atunci am trecut de la indignare și stupoare la jubilație. Am simțit cum sunt cuprins, pe dinlăuntru, de o lumină senină și calmă, care m-a smuls brusc din îmbrățișarea toxică a indignării neputincioase

și mi-a redat harul prețios al distanței. Înțelesesem. Puteam din nou disprețui cu seninătate. Așa cum orice organism viu conține în mod natural germenii cancerului, tot așa și orice societate secretă continuu agenții propriei distrugeri. Între acești agenți patogeni, ispita comunismului (sau nazismului: pentru mine e același lucru) este latentă în orice societate. Întocmai cum sufletele sunt ispitite de Nefîrtat, la fel sunt societățile ispitite de recuzita magică a comunismului: adică de visul egalizării cu orice preț a societății (care la români e cunoscut sub forma zicalei „să moară și capra vecinului"), de mitul rezolvării definitive a conflictelor sociale (la naziști — rasiale) prin magia violenței fizice, de ideea că bunăstarea materială e o stare naturală, în vederea căreia nu trebuie decît să planifici, și așa mai departe. Firește că aceste idei au căutat să macine și măruntaiele societății americane, care s-a dovedit pînă acum cea mai rezistentă la elucubrațiile de acest tip. Dar numai pînă de curînd: agentul patogen s-a travestit în haine dragi mentalității americane, și anume în straiele luptei împotriva *tuturor* discriminărilor, ale luptei pentru drepturile *tuturor* minoritarilor; s-a deghizat, adică, în corectitudinea politică. *Corectitudinea politică este, în fond, comunismul american.* Ea combină perfect tradiția atenției față de cuvînt a filosofiei analitice americane cu rasismul egalității, care e forma cea mai condensată în care comunismul se poate manifesta. Stilul inevitabil al corectitudinii politice este dictatura furios-resentimentară a minorității decretate progresiste, prin procedeele, azi legitimate, ale aberației numite discriminare pozitivă. În anumite medii, în Statele Unite, se va vorbi de faptele tale culturale numai dacă ai norocul să fii sau homosexual, sau femeie, sau negru, sau mexican. În general, e decisiv să aparții vreunei minorități cu identitate agresiv afișată și care să se fi făcut deja auzită printr-o campanie împotriva dictaturii culturii creștinilor albi. Etc.

Cu riscul de a părea un „inamic al umanității", trebuie să declar că eu sunt împotrivă. Am scris cîndva un elogiu al marginalității*, în care vedeam un principiu creator. În lumina experienței corectitudinii politice, trebuie scris acum împotriva pretenției marginalilor de a impune societății criteriile marginalității lor. Întrucît mă privește, cartea mea de identitate este următoarea: sunt alb, român, creștin ortodox și heterosexual; sunt mîndru că aparțin unei culturi și civilizații fundate în valorile creștine, cum se întîmplă să fie cea europeană; iubesc modernitatea timpului meu, nu cred că substanța lumii suferă alterări de la o epocă la alta, cred că secolul nostru este la fel de plin de Dumnezeu ca și cel al capadocienilor; mai cred că există valori universale, că Shakespeare este superior descîntecelor polineziene, că civilizația noastră merită să luptăm pentru ea, că progresul nu constă în convertirea noastră la teologia dogonilor și că *Summa Theologiae* a lui Toma d'Aquino reprezintă o reflecție mai valoroasă decît teologia acelor canibali, pe care Eliade, admirativ, o compara cu filosofia lui Hegel. Mai cred că este moral să nu ne sfîșiem între noi, dar și că nu suntem și nici nu trebuie să fim egali altfel decît în fața legii și a lui Dumnezeu. Am, adică, în termenii corectitudinii politice, identitatea tipică a detestatei culturi a albului creștin și de dreapta. Ei bine, da. M-am despărțit de profesoara americană jubilînd (ea era furioasă). În definitiv, stîngismul, cum ne învățase și Max Scheler, e alimentat din subteranele resentimentului.

* *Cerul văzut prin lentilă,* Editura Nemira, București, 1995, pp. 39–44.

Despre resentiment în nostalgia originilor*

Seducțiile Naturii

Cuvîntul natură, se pare, poate fi spus în 66 de sensuri. Aceste sensuri au fost inventariate de doi erudiți redutabili, Arthur O. Lovejoy și George Boas, într-o lucrare pe nedrept uitată, cu titlul *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935)[1]. Unul din rezultatele savuroasei lor investigații este că fiecare din aceste sensuri s-a bucurat deopotrivă de prețuire și de respingere și că, în fond, *natura* nu este o noțiune „naturală": este un construct cultural. Această concluzie nu este populară. Știut fiind că emoțiile colective se prind cu precădere de rațiuni false și de pietăți frauduloase, tipul uman cu răspîndirea cea mai uniformă este acela care are convingerea că natura e un concept „natural" și că, pe cale de consecință, natura este „naturală". Strîns legată de această prejudecată cognitivă este ideea că undeva în lume a existat sau există încă oameni care trăiesc „natural", adică în acord cu Natura.

Primitivismul

Oamenii care duc un trai atît de rudimentar încît ar părea că ei încă trăiesc în imediata proximitate a naturii

* „Despre resentiment în nostalgia originilor", *Dilema,* anul V, nr. 214, 28 februarie–6 martie 1997, p. 7.

1 Continuată în 1948 de către G. Boas singur cu volumul: *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*.

„naturale" se numesc *primitivi*. Oamenii care exaltă traiul primitiv beneficiind de condiții de viață nonprimitive au fost botezați de erudiții care i-au ales ca obiect de studiu *primitiviști*. Primitivismul este un curent de idei extrem de tenace, care susține că următoarele idei sunt irefutabile (adică naturale):

Civilizația este contrară naturii. Argument: Omul este împovărat de civilizație (arte, științe, tehnologie etc.). Tot ce îl separă pe om de natură este rău. Viața animalelor este mult mai curată și mai morală decît a societăților umane, care reprezintă sursa răului din om. Animalul și animalitatea („nevinovăția devenirii") reprezintă idealul uman natural.

Adevărul este la începutul timpurilor. Argument: Vîrsta de aur, Rasa de aur, Unirea Cerurilor cu Pămîntul etc. au existat. Stadiile timpurii ale evoluției omului erau cele mai bune. Primitivul este superior oricăruia din tipurile umane istorice care i-au urmat. Prin urmare, omul necivilizat este mai bun și mai virtuos decît omul civilizat.

Imperativul religios, moral și cosmologic al regresiunii illo tempore. Argument: Vîrsta de Aur, Rasa de Aur, Unirea Cerurilor cu Pămîntul etc. pot fi create aici și acum. Prin identificarea și distrugerea bazelor egoiste și nenaturale ale civilizației, omul poate reintegra vîrsta de aur, poate recăpăta statutul adamic și, chiar, ar putea vindeca cosmosul de răul pe care tot el l-a introdus. Cum? Soluția ar fi reconcilierea cu natura (*regressus ad uterum naturæ*) prin dezominizarea lumii. Trebuie să ne întoarcem la Mama Natură eliminînd ceea ce este specific uman.

Firește, există diferite variante de primitiviști. Unii pun accent pe faptul că săgeata timpului este descendentă (adevărul e numai la origini, deci primitivul este superior civilizatului); alții, deoarece văd sursa răului în „adaosurile" civilizației (arte, tehnică, confort, urbanizare etc.), resping civilizația ca atare (civilizația este

răul, deci primitivul e mai bun); în fine, alții, deoarece invidiază pretinsa fericire a locuitorilor din insulele Mărilor Sudului, în care văd un soi de *paradiso terrestre*, ar dori ca toată omenirea să se întoarcă, eventual cu forța, la acele condiții de trai (ignorînd dureroasa trecere pe care a trăit-o Gauguin, de la exaltarea antieuropeană din 1890, la „nebunia, tristețea și răul călătoriei mele spre Tahiti", din 1897).

Anatomia ideii

Ideile primitiviste nu sunt o invenție modernă: ele par a reprezenta un invariant, un *locus communis* al gîndirii omului cultivat din orice civilizație. Recurența acestui tip de gîndire ridică următoarea problemă. (a) Dacă punem recurența lui pe seama constituției subiectului, atunci suntem constrînși să acceptăm consecința că suntem noi înșine primitiviști: într-adevăr, a admite că tipul de gîndire primitivist este un invariant universal, revine la a susține că poziția primitivistă este naturală, și anume exact în sensul primitivist al termenului. (b) Dacă, dimpotrivă, respingem ideea că poziția primitivistă ar fi constitutivă subiectului, atunci avem imediat două consecințe importante: (b_1) întîi de toate, adevărul poziției primitiviste nu mai poate fi susținut, deoarece teoria primitivistă este intern inconsistentă: într-adevăr, primitivismul nu poate fi adevărat decît dacă lumea este primitivist alcătuită (adică dacă săgeata timpului este *naturaliter* descendentă, dacă primitivii sunt *realiter* mai fericiți și mai aproape de zei decît noi etc.); (b_2) în al doilea rînd, faptul că totuși ideile primitiviste apar endemic, în ciuda inconsistenței lor interne, sugerează că există totuși un temei recurent al apariției lor, în interiorul tipului uman cultural pe care îl nasc *toate* civilizațiile. Deoarece obiecția de inconsistență internă a teoriei primitiviste îmi pare inevitabilă (altfel

spus, eu nu sunt un primitivist), mă voi apleca în continuare, foarte pe scurt, asupra poziției (b_2), singura care, în concepția mea, este interesantă.

Un refugiu pentru resentiment

Ce este deci acel „lucru" care face ca civilizația să fie *resimțită* ca un rău? Am să pornesc de la observația lui Schelling, potrivit căreia, în momentele de criză, se reiau întotdeauna originile. Faptul că soluția primitivistă se impune adeseori ca „naturală" îmi pare a fi consecința modului în care îi apar, omului civilizației, originile: ca avîndu-și „locul" în natură, adică în absența prezenței umane. În originea „naturală", omul civilizației celebrează absența omului și prezența in-umanului, în care, nu se știe de ce, *se încrede*. Acest abandon în seama negației a ceea se îți conferă subzistență poartă în psihologie un nume bine precizat: *resentiment*. Nietzsche i-a fixat anatomia conceptuală prin „scrierea polemică" *Genealogia moralei* (scrisă în 1887), iar Max Scheler i-a dat o dimensiune universal istorică în 1915, prin cartea *Despre resentiment în edificarea moralei*. Conjectura mea explicativă este că modul în care omul civilizației asumă condiționarea spirituală de progresul material al lumii pe care o construiește ia forma psihologică a resentimentului. Drept urmare, cred că starea de spirit care face posibil primitivismul este resentimentul împotriva civilizației al omului civilizat. Nu pot dezvolta aici mai mult motivul pentru care conștiința de sine a omului în civilizație *implică* resentimentul. E suficient să spun că mentalitatea anticapitalistă, antimodernă, anticonsumistă, colectivistă, teocratică, etnocratică a omului modern — adică a omului care trăiește *din* capitalism, *prin intermediul* consumului, într-o societate care a devenit după sforțări dificile non-colectivistă, laică și non-rasială —, este numai în expresie primitivistă, și

anume prin tipul de alternativă la civilizația modernă pe care îl propune. Căci nu primitivismul este cauza respingerii civilizației, ci abia resentimentul face posibilă soluția primitivistă.

Pe de altă parte, trebuie imediat spus că originea însăși a gîndului primitivist stă în posibilitatea existenței unei origini presupus originante. Fără ideea unei origini de tip „sursă regeneratoare", primitivismul cade: de altfel, precum toate celelalte soluții bazate pe identificarea regresiunii temporale cu reintegrarea originilor. Prin urmare, potrivit analizei schițate mai sus, miezul ferm al primitivismului pare a fi alianța dintre resentiment, ca fenomen intrinsec civilizației, și valorizarea „tare" a originii, care vine din tradiția platoniciană (și pe care Nietzsche a „slăbit"-o, afirmînd că acela care și-ar atinge originile ar avea surpriza să le găsească schimbate).

În sumă, primitivismul îmi apare a fi o combinație între credința că originea este adăpostul unei ontologii „regeneratoare" și setea resentimentului de a distruge cît mai radical lumea care îl face cu putință. Legătura dintre atitudinea primitivistă și anumite opțiuni politice îmi pare evidentă. Instrumentarea naționalistă a ideii că în trecutul pre-modern se află modelul ideal al societății viitorului este perfect solidară cu proiectul primitivist de reintegrare *politică* a originilor. Spre pildă, credința că în 1921 soluția la problemele societății românești ar putea fi o constituție realizată potrivit conștiinței noastre de la 1300 este limpede solidară cu proiectul primitivist de lichidare a modernității. În același sens, ideea unor curente feministe radicale de a opune civilizației moderne valorile unui matriarhat imaginat de etnologi și pus sub semnul Marii Zeițe de fervoarea anumitor antropologi îmi pare a fi solidară cu speranța că tot binele va veni atunci cînd prezentul va fi modificat în așa fel încît să devină una cu trecutul. Nu idealizarea sentimentală a trecutului este aici esențială, ci

decizia de a oferi prezentului o alternativă anume prin instrumentarea politică a primitivismului, care caută să deghizeze în straie onorabile setea de revanșă pe care resentimentul o alimentează din fundal.

Despre ton și intonație*

Suveranitatea voinței

Recitind zilele trecute „Paris sous l'occupation" și „La République du silence" (din culegerea *Situations* III), am fost uluit de tonul feminin și de concesivitatea excesivă pe care le-a cheltuit Sartre pentru a vătui dificultățile colaborării și inconvenientele ocupației. Faptul că aceste șerpuiri ale tonului mi-au scăpat la prima lectură, care a avut loc în 1982, adică sub N. Ceaușescu, dovedește de o manieră întristătoare dependența percepției de injoncțiunile nedorite ale prezentului. Judecînd după conținutul fișelor pe care le-am făcut acestor două eseuri în 1982, *dar și după tonul lor*, e foarte probabil că mă simțeam atunci perfect liber: vorbeam acolo despre ocupația nazistă ca despre ocupația sovietică și, în general, practicam cu dezinvoltură multe astfel de libertăți care atunci mi se păreau îndrăznețe, iar acum mi se par doar îngăduite. Riscul oricărei libertăți practicate sub obroc este de a sombra în divagație și închipuire. Ceea ce descopăr azi cu nemulțumire este că nu am fost cu adevărat curajos nici măcar în singurătate. Libertățile mele nu erau nocive pentru sistem, îndrăznelile pe care mi le permiteam erau de fapt permise și sentimentul lipsei mele de lașitate, pe care îmi construiam respectul de sine, era în fond somnul unei conștiințe

* „Despre ton și intonație", *22*, anul V, nr. 38(241), 21–27 septembrie 1994, p. 11.

năclăite. Spun toate acestea pentru a sugera tipul de revelație pe care mi l-a produs recitirea acestor două texte. Descopăr azi, în oglinda ezitărilor lui Sartre, faptul că o dictatură realizată înseamnă în mod esențial două lucruri: (1) dispariția radicală a oricărei alternative credibile; (2) acceptarea tacită de către orice subiect a faptului, intolerabil în sine, că orice gînd trebuie cu necesitate formulat în termenii sistemului, altfel el nici măcar nu se poate naște. Ceea ce vreau să spun este că oamenii, o dată ce au admis imposibilitatea oricărei alternative, sunt de acum înainte cu necesitate constrînși să-și formuleze chiar și contestația *numai* în termenii sistemului opresiv. De ce? Pentru că alții nu mai sunt imaginabili. Nu vreau să implic prin afirmația mea că nimeni nu poate scăpa acestei logici (Soljenițîn, între mulți alții, este un bun contraexemplu), doresc doar să sugerez că acceptarea „realistă" a absenței alternativei la opresiune implică în mod necesar delegarea suveranității voinței. Ceea ce îmi produce suferință este să constat că eu însumi nu eram capabil să sezisez salamalecurile unei gîndiri captive, ceea ce îmi arată cît de „liberă" era libertatea cu care mă mîndream, și care, în fond, nu era decît libertatea îngăduită oricărui particular indiferent Puterii, cum se întîmpla să fiu. Am înțeles deci acest lucru elementar: cine acceptă cu „realism" caracterul inevitabil al unei dictaturi totalitare, acela își aservește inevitabil libertatea de gîndire, delegîndu-și suveranitatea termenilor în care gîndirea se face.

Alterarea tonului

Sartre care scrie „Parisul sub ocupație" nu este posesorul acelui ton intratabil prin care, în 1965, Foucault și Lacan erau demontați și nici cel care, prin sofisme inteligente și un ton casant plin de farmec, îl executase pe François Mauriac. Dimpotrivă, cu o intonație obsec-

vios-feminină, Sartre ne informează catifelat că niciodată nu s-a simțit mai sigur decît sub Ocupația nazistă, cînd activa ca profesor la Liceul Condorcet din Paris. Mai mult, colaborarea cu ocupantul nu ar fi fost decît un fenomen normal și inevitabil, în rînd cu pasiunile deraiante ultime, precum sinuciderea sau crima. Dar încadrarea negativă nu trebuie să ne inducă în eroare: colaborarea înseamnă pentru Sartre „un efort de a oferi un viitor Franței", ceea ce, în esență, concede el, face și Rezistența, doar că „Rezistența nu era decît o soluție individuală". Ce miră aici este faptul că zgomotosul protestatar din anii '50 și '60 găsește tonuri blînde cînd este vorba despre ocuparea Franței, dar nu economisește indignarea cînd e în chestiune, spre pildă, ocuparea Vietnamului. Or, e limpede că diferența de ton traduce în raport invers calitatea normală a implicării afective. Căci, în definitiv, înainte de a compasiona cu lumea, Sartre este francez și servitutea Franței ar fi trebuit să-l preocupe mai intens decît bombardarea Hanoiului (deși evenimentele nu sunt, firește, contemporane). Dar acestea sunt dificultățile contorsionatelor sale opțiuni politice. Faptul cu adevărat frapant este feminitatea de tip midinetă a intonației. Sub Ocupație, francezii sunt zugrăviți de Sartre sub chipul îmbietor-nehotărît al femeiuștii, care are de ales între un mascul prezent și agresiv, care îi trezește mai degrabă înstrăinare decît indignare (neajungînd la ură decît pentru a-i descoperi lipsa de temeinicie), și un iubit îndepărtat, căruia i s-ar dărui dacă ar îndrăzni să-l întîlnească. Desigur, Anglia a avut motiv să zîmbească citind aceste inepții psihologizante. Franța, prin urmare, nu suferea de aservire națională, ci de indecizie erotică: în definitiv, fiind război, atît englezii cît și germanii ucideau. Pentru Sartre pare să fie puțin important faptul că unii bombardau iar alții deportau și gazau. Pentru femeia-Franță aceasta era o dovadă peremptorie că amîndoi pretendenții sunt grosolani. Pe

scurt, Sartre pare psihologic înclinat să minimalizeze urgența morală a Rezistenței, preferînd să scuze fatalist conivențele, judecate veniale, ale colaborării.

Pentru un scriitor cu o emfază stilistică marcată, această derogare de ton este semnificativă. Este aproape uimitor să observi cum un autor intransigent și casant face turul de forță de a arăta că o ocupație străină încetează să mai agreseze sentimentul național datorită obișnuirii cu spectacolul străzii (francezii se familiarizaseră cu uniformele germane...), deoarece, argumentează el, o teroare cotidiană încetează să mai înspăimînte ș.a.m.d. Ceea ce rar se întîlnește la Sartre sunt însă tocmai temenelele stilistice, tonul mîngîios-slugarnic, impreciziile divagării, care, aici, dimpotrivă, sunt prodigioase. În fond, Sartre pierde intonația virilă datorită unei piezișe intenții de a nu acuza pentru a nu fi nevoit să se scuze. De ce anume să se scuze? Nu fac parte dintre cei care cred că reprezentarea piesei *Les Mouches* sub Ocupație a fost un act de colaborare sau de conivență vicioasă cu ocupantul. Sartre nu are a se scuza de colaboraționism, ci de ceva mult mai subtil: ceea ce mai sus am numit *delegarea suveranității voinței*.

Inconștientul și intonația

Pentru a nu se considera vinovat că nu a acționat deschis împotriva ocupantului, Sartre trebuie să ne convingă că Ocupația a fost un fenomen extrem de ambiguu. Că germanii semănau, în fond, cu niște avocați în uniformă și că vina aparținea unei minorități bestiale, numită Gestapo, după cum onoarea (colectivă de astă dată) revine tot unei minorități, aceasta superbă, numită Rezistență. Grosul populației, care trăia cotidian alături de „avocații" din Wehrmacht, a secretat, ne sugerează Sartre, colaborare: dacă țăranul produce bu-

nuri pentru machisard, argumentează Sartre, el trebuie neapărat să cedeze din recolta sa și ocupantului, altfel este înlăturat, iar uciderea lui antrenează moartea rezistentului; astfel că, pentru ca rezistența să fie posibilă, populația activă trebuia cu necesitate să colaboreze. Drept urmare, cine a colaborat a fost implicit rezistent și așa mai departe. Or, dacă colaborarea este inevitabilă și deci normală, atunci pasivitatea este o virtute, un soi de inteligentă înțelepciune oportună. Și, firește, Sartre poate continua liniștit să predea filosofia, mulțumit să ignore catastrofa națională și liber în condițiile celei mai mari libertăți cu putință, posedînd „le pouvoir de résistance aux supplices et à la mort" (cuvinte care nu au nici o acoperire în experiența lui personală). Presupoziția tacită și concluzia explicită a argumentării sale este că niciodată nu suntem mai liberi decît sub ocupație.

Cînd am citit prima oară acest text, trăiam și eu sub ocupație, sub N. Ceaușescu, pe care, așa cum spunea undeva Gabriel Andreescu, nu am încetat să-l detest nici azi. Sub ocupație fiind, nu îmi dădeam seama în ce măsură și mintea, cu reprezentările ei inconștiente, îmi era de fapt ocupată. Recitind azi aceste texte revelatoare, am înțeles că o adevărată ocupație fizică este simultan și o inevitabilă ocupație psihică. *Sub totalitarism, ceea ce ajunge în cele din urmă să fie cotropit este eul interior.* Ei bine, crezîndu-mă liber sub N. Ceaușescu, eram în fond aservit aceluiași sindrom al refulării mefiente, care îi falsifica lui Sartre tonul atunci cînd vorbea despre dificultățile morale ale Ocupației, iar mie îmi falsifica corecta percepție a acestei intonații piezișe. De ce? Pentru că înțelegeam poziția lui Sartre pe dinăuntru: era a mea înainte de a-mi aparține conștient. Mă domina așa cum te domină frica de moarte atunci cînd ești necredincios: descurajîndu-te și făcîndu-te orb la toate amănuntele care, într-o agonie, îl reconfortează pe muribundul care se abandonează eternității. Eu nu simțeam acel falset al

intonației, pentru că interioritatea mea morală era falsificată de singura ocupație care ar fi trebuit să mă înspăimînte, dar pe care, cu nesimțită nepăsare, o ignoram: ocupația instinctelor mele morale de către ocupantul pe care, atunci cînd îl vedeam la față, îl disprețuiam crezîndu-mă eliberat de el prin acest dispreț. Greșeam. Victoria lui era toată aici: în libertatea pe care mi-o lăsase pentru a mă aservi, cu infidelitățile și înșelăciunile ei, de bunăvoie. Așa am fost, probabil, toți sub comunism: niște bizare victime, deopotrivă voluntare, șmechere și trase pe sfoară.

Regimul Iliescu: un portret*

Codul Penal

În condițiile nou create de proaspăt votatul Cod Penal, care prevede închisoare grea pentru două delicte de presă imponderabile, cum ar fi defăimarea națiunii și a statului român** sau ofensarea onoarei președintelui***, a continua să scrii despre aceste teme inevitabile devine o acțiune, cum să spun, *picantă*. Pentru că, dacă vrei să fii liber, trebuie să acționezi împotriva aberației numită „defăimarea națiunii" sau a inepției botezate „onoarea" unui funcționar ales cu delegație. Națiunea este un concept teoretic și nu o realitate pe care s-o întîlnești pe stradă: cine o personifică este în vîrsta mintală a copilăriei. Cît despre președinte, ce ați zice de un decret pentru apărarea onoarei liftierului? Președintele nu are decît o onoare, care diferă de a României, aceea de a fi un funcționar integru și zelos. Zelos, aici, înseamnă

* Reproduce articolele „Regimul Iliescu: un portret" (*22*, anul V, nr. 46(249), 16–22 noiembrie 1994, p. 8) și „Regimul Iliescu: clasa politică" (*22*, anul V, nr. 47(250), 23–29 noiembrie 1994, p. 11). Amîndouă articolele despre regimul Iliescu au fost reluate, după izbucnirea scandalului Soare, în suplimentul *22 plus*, nr. 10, martie 1995, distribuit gratuit o dată cu *22*, anul VI, nr. 11(266), 15–21 martie 1995 și în cotidianul *România liberă*, serie nouă, marți 4 aprilie 1995, nr. 1527, p. 2.

** „Defăimarea țării sau a națiunii", *Cod Penal*, art. 236/1: pedeapsă cu închisoarea de la 1 la 5 ani.

*** Cod Penal, art. 238. Pentru comentarii, vezi raportul pe 1995 al APADOR-CH, *Aspecte privind evoluția situației drepturilor omului în România și activitatea APADOR-CH*, pp. 15–19 (în special p. 16).

constituțional: or, să te vezi pe tine ca pe o substanță transcendentă, omologabilă transsubstanțial ideii de națiune, și în același timp să te dedai voios și bîțîind tuturor malversațiunilor imaginabile pentru a-l omologa pe predecesor, este nu doar ridicol, e direct scandalos. De ce? Pentru că, minimal vorbind — adică lăsînd deoparte lipsa decenței — *nu e în spiritul Constituției,* care nu acordă președintelui vreun statut de drept divin (cum, putativ, asuma N. Ceaușescu), ci unul de funcționar public cu delegație.

Îmi place să-mi reamintesc aceste cuvinte memorabile ale lui N. Steinhardt: „Pentru materia *mea,* dreptul constituțional (cu alte cuvinte: știința organizării și apărării libertății), cred că secretul ultim este curajul, *curajul fizic în fața morții.*" Pe acest curaj stă toată onoarea. Și, firește, harul prețios de a fi liber. Nu mai puțin, ieșind din tonul grav al cuvintelor lui Steinhardt, trebuie imediat spus că asumarea de riscuri este întotdeauna binefăcătoare. Morții, sau degradării, trebuie să știm uneori să le facem cu tifla. De exemplu, gîndul că președintele are o onoare ce vine din afară și care se îmbracă așa cum îmbraci o haină, pe mine unul mă umple de veselie. Inevitabil, una din temele acestui articol va fi haina cea nouă a președintelui.

Hainele cele noi ale împăratului

N-am să mă încurc în analize fine și absconse privitoare la dificultățile și ambiguitățile tranziției. Am să spun din capul locului ce cred, comparînd așteptările *mele* cu realizările a patru ani de regim post-Ceaușescu. Eu cred că *voința politică* a celor care ne conduc este să ne instaleze temeinic în anii de glorie ai lui N. Ceaușescu, 1965–1970. Mai cred că retorica modernizării, privatizării și a statului de drept este limbajul conjunctural pe care regimul politic actual din România l-a adoptat

pentru că se vorbește în lume: angajamentul său față de conținutul acestei retorici fiind în realitate *nul*. Așa cum în anii '65–'70 se vorbea de lumea a treia, de noua ordine economică internațională, de independența statelor mici, de socialism ca alternativă viabilă la criza mondială a capitalismului (Ceaușescu adoptînd acest limbaj), în anii '90–'94 se vorbește de comunitatea europeană, de integrare, de economia de piață. În mod oportunist, acest limbaj a fost adoptat, dar voința politică reală care îl mînuiește este îndreptată împotriva lui. Mai cred că socialismul, *într-o accepțiune foarte primară*, ca ură față de inițiativa privată, este adevărata opțiune economică a guvernanților noștri. În fine, mai cred că figura centrală a acestei politici este într-adevăr Ion Iliescu, actualul președinte al României și al doilea în ordine, după Nicolae Ceaușescu.

Ei bine, cheia acestei politici constă în extrema ei personalizare. Destinul României postceaușiste este, după părerea mea, o problemă de psihologie specială a lui Ion Iliescu. Aproape tot ce s-a întîmplat la noi după Decembrie '89 poartă amprenta indelebilă a lui Ion Iliescu, a cărui umoralitate impulsivă a generat cele mai multe din regretabilele convulsii care ne-au făcut de rîsul și disprețul lumii. Dar cifrul personalității lui Ion Iliescu este recesivitatea sa în raport cu figura lui Nicolae Ceaușescu. Fiind evident mai bun decît acesta, marginalizat și retezat în ascensiunea sa normală în sînul PCR de capriciile despotice și inculte ale fostului dictator, Ion Iliescu a căpătat complexul durabil al celui pus la colț pe nedrept. Într-o logică normală, ar fi fost drept ca Iliescu să fi devenit secretar general al PCR la începutul anilor '80 (eventual după venirea la putere a lui Gorbaciov, ca să ne dovedim astfel independența reală): lui i se potrivea perfect acest rol, iar României i-ar fi fost, cu siguranță, mult mai bine. Privîndu-l de destinul său firesc, Ceaușescu a refuzat și României un destin mai bun. O parte a bazei electorale solide de care dis-

pune Ion Iliescu aici stă: în sentimentul unei solidarități de destin; mulți *simples d'esprit* simt că ceea ce li s-a furat lor în anii '80 i s-a furat și lui Ion Iliescu. Mai clar spus, problema psihologică a lui Ion Iliescu e dublă.

(a) Pe de o parte, dacă ar fi venit la putere în anii '80 (cum ar fi fost normal), Ion Iliescu ar fi dus *exact* politica economică pe care o duce acum, doar că mai bine (pentru că ar fi putut uza de *toate* avantajele centralismului de comandă; acum dispune numai de cîteva); altfel spus, ar fi readus treptat România (vreau să spun RSR), *probabil*, la nivelul prosperității ei postbelice maxime (anii '65–'70).

(b) Pe de altă parte, în privința detestatului încîlcitor de destine (mă refer la N. Ceaușescu), psihologia lui Ion Iliescu s-a încurcat într-un tors abisal de ițe: întocmai cum, în momentul celei mai mari derelicțiuni, victimele își caută salvarea la călăul lor, la fel și Ion Iliescu a conceput față de N. Ceaușescu o ură bazată în mod esențial pe luarea lui ca model. Dar cum? — și acest lucru este cel mai interesant: Ceaușescu, pare a crede Ion Iliescu, nu a greșit în fond, ci numai în amănunte. Structura statului, economia etc. au funcționat prost nu pentru că erau vicioase în fond, ci numai pentru că erau conduse de N. Ceaușescu și nu de el, de Ion Iliescu.

Un om în pielea goală

Firește, a vorbi de psihologia unui om înseamnă a te afla constant în plină conjectură. Nu mai puțin, faptele sunt decise de întorsături psihologice, iar faptele, ele, sunt investigabile pe teren. Trăsăturile de caracter indicate mai sus au cîteva consecințe interesante, care pot fi puse în corespondență cu liniile mari ale politicii postdecembriste.

În primul rînd, și în mod esențial, regimul postdecembrist este un regim Iliescu. Toate, dar absolut toate evenimentele majore postdecembriste sunt legate de dorințele, reacțiile, intrigile sau convulsiile sale. Modul în care președintele nostru se bîțîie cînd vorbește face, în România de azi, politică. Întreaga dezvoltare politică postdecembristă este legată de voința sa inflexibilă (în ciuda înșelătoarei familiarități concesive) de a-și consolida și lărgi puterea. Dacă instinctul politic constructiv i se poate discuta, eficacitatea politicii sale de culise este fără cusur. O cheie importantă a haosului politic actual este deplina putere politică la care Ion Iliescu a ajuns, după patru (poate mai mulți...) ani de politică intrigantă. În condiții „democratice", Ion Iliescu dispune, practic, de aceeași putere ca și N. Ceaușescu. Are un guvern de marionete la dispoziție, condus de un om care pare a fi ieșit din buzunarul lui Corneliu Vadim Tudor și care, dincolo de incoerență și incultură, nu se distinge decît prin aceea că nu iese cu o iotă din indicațiile președintelui. Dacă strălucește prin ceva, Nicolae Văcăroiu o face prin amestecul, tipic socialismului multilateral, dintre o gîndire agramată, o disciplină de funcționar subaltern — deopotrivă servilă față de superiori și agresivă față de subalterni — și o încredere în sine stupefiantă. Mai are la dispoziție și un miniguvern executiv dincolo de regula legii obișnuite, Consiliul Suprem de Apărare, care este un Birou Politic Executiv adaptat anilor de tranziție. În plus, Ion Iliescu, în calitatea sa de Ion Iliescu și nu de președinte al României, mai controlează cu o mînă forte toate mișcările din cele două Camere ale Parlamentului, ca să nu mai vorbim de Justiție, unde modul în care se exercită cinismul puterii sale nelimitate este respingător. România anului 1994 nu este, cum se crede, o țară blocată în dificultăți obiective, este o țară blocată de veleitățile de putere și de control absolut ale unui om căruia psihologia îi joacă continuu feste. *Boala României nu este tranziția, este regimul Iliescu.*

Obiectivele acestui regim sunt, aproape toate, regresive. Fiind regresive, adică împotriva firii, maniera de a le impune este inevitabil și latent represivă. Deocamdată pipăie prudent (suntem în faza culegerii justificărilor legale), dar violența mustește în acest regim ca un soi de puroi care coace. Ca în atîtea alte dăți (cum ar fi presiunile internaționale în favoarea eliberării tuturor deținuților politici, la începutul anilor '60), norocul nostru ține de conjunctura externă. Ea nu îi este, deocamdată, favorabilă. O Rusie reîntoarsă la fundamentalismul național-comunist ar constitui pentru Ion Iliescu, a cărui axă afectivă este clar întoarsă spre Est, un bun prilej de a abandona retorica oportunistă actuală și de a adopta limbajul realităților care îi sunt dragi: regim politic autoritar, cu segmente sociale puternic integrate unei puteri centrale personale, regim politic bazat pe o economie socialistă de comandă, unsă cu împrumuturi externe și rulată cu privilegiile unei piețe locale protejate, întreținută prin troc.

Să nu uităm că, dacă anii '65–'70 (idealul regimului actual) par ceva la prima vedere rezonabil (pentru o populație dresată să nu sară cu imaginația peste zidul comunist), este înscris în logica lor ca ei să fie urmați de anii înghețului, deoarece deschiderea lor nu era rezultatul unui contract constituțional cu societatea, ci un gest de bunăvoință care a fost mai apoi retras. Or, aspectul cel mai îngrijorător al politicii regimului Iliescu este că el, în bună logică autoritară, tinde să invalideze, cu orice risc, dreptul societății de a controla puterea. Aceasta se face în două moduri:

(i) conferind oricărui *drept* legiferat statutul unei bunăvoințe acordate magnanim (regimul cultivă ideea că, atunci cînd legiferează ceva, el „acordă", face un cadou, exercită o bunăvoință față de popor) și

(ii) refuzînd cu obstinație să defere Justiției infractorii din sînul Puterii care au fost denunțați ca atare de

societate (presă, cetățeni etc.); cu riscul de a fi acuzat de corupție, Ion Iliescu, care e corupt de altceva decît de bani, refuză să dea curs inculpării în Justiție, pentru că, dacă ar face-o, ar crea primejdiosul precedent al controlului societății asupra Statului.

Mai rămîne să facem portretul clasei politice care oferă substanță clientelei politice a regimului Iliescu.

Regimul Iliescu nu este de stînga

E limpede că regimul Iliescu are un puternic sprijin electoral. Calea cea mai sigură de a nu pricepe *ce anume* este acest electorat constă în emiterea unei afirmații de tipul: regimul Iliescu duce o politică economică și socială de stînga; fiind de stînga, masele îl sprijină. Aceasta este o dublă prostie. În primul rînd, tradiția istorică la români este ca masele să sprijine politicile autoritare de dreapta și nu pe cele de stînga. În al doilea rînd, politica economică și socială a regimului Iliescu *nu este de stînga*. O politică economică de stînga nu înseamnă colectivism programatic decît dintr-o perspectivă cu totul patologică. Mai mult, politica socială de stînga exclude soluția menținerii conștiente a economiei în ruină, pentru că scopul ei real este redistribuirea profiturilor, or, pentru a redistribui ceva trebuie mai întîi să ai: prin colectivism nimeni nu a produs niciodată altceva decît foamete, mutanți și materie primă pentru represiune. Prin urmare, în regimul Iliescu numai ambalajul politicii sale este de „stînga", în varianta cea mai proastă a populismului autoritar-mieros, care ajunge la bătaia peste gură trecînd prin bătutul pe burtă. Miezul politicii sale este însă altul: din punct de vedere economic și social, este un *colectivism oligarhic* care nu așteaptă pentru a deveni fioros decît prilejul extern; din punct de vedere politic, este un *autoritarism* bazat pe mistica preeminenței Statului asupra oricărei alte realități sociale.

Adică, în rezumat, politic vorbind, regimul Iliescu este un regim oligarhic și autoritar de dreapta, iar economic și social este un regim al colectivismului administrativ de stat.

Regimul Iliescu este clientelar

Un diagnostic corect pus politicii unui regim îi indică imediat și electoratul. Reciproca este deopotrivă adevărată: din structura electoratului poate fi dedusă politica regimului. (Cititorii atenți au simțit cred că presupoziția neliniștitoare care stă la baza acestui raționament este următoarea: nici un regim, oricît de crud, despotic sau totalitar, nu se menține cu adevărat prin forță, ci printr-un tacit sprijin popular.) Trei îmi par a fi elementele definitorii ale regimului Iliescu: (1) demagogia, (2) autoritarismul și (3) colectivismul administrativ de stat. Inevitabil, aceste trei elemente definesc fără rest și structura electoratului regimului Iliescu. (1)′ Demagogiei îi corespund manipulații (adică fraierii, proștii și înșelații). (2)′ Autoritarismului îi corespunde acea parte a societății integrată sau care are interese în aparatul represiv (Armata și Securitatea în special, Statul oligarhic — în general). În fine, colectivismului administrativ de stat îi corespund două tipuri de electorat: (3a)′ profitorii de jos ai colectivismului de stat (oamenii care trăiesc prost, dar fără să muncească și complet scutiți de responsabilități) și (3b)′ profitorii de sus ai colectivismului de stat (administratorii colectivismului).

Acum, prima și cea mai importantă observație care se poate face este că această structură electorală *nu permite formarea unei clase politice*. De ce? În sens tradițional, omul politic nu poate fi altfel decît liber. De aceea el era recrutat, în timpurile dinaintea capitalismului, dintre purtătorii de armă și dintre cei care nu erau condițio-

nați de cîștigarea traiului zilnic prin aservire economică. După cum probabil își amintește oricine, libertatea nu era, la origine, un sentiment plebeu, ci unul aristocratic. Astăzi, oricine simte nevoia să fie liber și pune libertatea deasupra nevoilor zilnice, acela cu siguranță a devenit un *nobil*: este deja un aristocrat al meritului, indiferent de extracția lui socială reală. Această improbabilă evoluție politică, de democratizare a sentimentelor publice aristocratice, a fost făcută posibilă de un fapt istoric nu mai puțin improbabil: distribuirea prosperității economice la toate nivelurile sociale ca urmare a funcționării capitalismului. Ei bine, omul politic modern este un rezultat al acestei duble evoluții: de o parte, prosperitatea adusă de capitalism, de cealaltă parte, democratizarea unor sentimente pur aristocratice (libertate, demnitate, mîndrie de sine, combinarea deținerii puterii cu delegarea ei etc.), fără de care — paradox! — societatea democratică modernă nu ar putea funcționa, din lipsă de oameni responsabili.

Dacă examinăm acum lista electorilor regimului Iliescu, vedem că nici una din categorii nu prezintă trăsăturile omului politic. În mod esențial, manipulații sunt iresponsabili; Armata și Securitatea, tocmai datorită colectivismului, nu pot deveni caste bazate pe sentimentul de onoare, capabile, prin sentimentul demnității personale, să furnizeze elite libere; profitorii de jos ai colectivismului administrativ, ca și cei de sus, deși cu grade de libertate diferite, nu pot fi oameni politici pentru că ei nu pot atinge o formulă convenabilă a demnității: ei sunt în mod esențial *clienți*, deoarece depind de un centru care nu este în ei înșiși și de a cărui voință sunt condiționați pînă la anularea identității. Prin urmare, *colectivismul programatic face ca structura electoratului regimului Iliescu să nu permită formarea oamenilor politici, ci să întrețină proliferarea malignă și ofensatoare a unei pletore politice clientelare, supuse, servile și iresponsabile,*

adevărată masă de manevră ideală a oricărui exercițiu de autoritarism politic.

Mai trebuie observat că obediența clientelei depinde în mod esențial de menținerea stimulenților prin care ea s-a format. Profitorilor de jos ai colectivismului trebuie să le lași posibilitatea de a fura și extorca Statul de mici servicii și bunuri, ca și condiția esențială a ființei lor sociale, mă refer la dreptul de a fi salariați pe viață și de a fi perfect iresponsabili în raport cu rezultatele muncii lor. Profitorilor de sus ai colectivismului administrativ trebuie să le menții posibilitatea de a gera mari unități economice ale nimănui, care să nu se închidă cînd sunt prost administrate și care să fie continuu susținute de Stat ca obiective prioritar-naționale. Condițiile de menținere a acestei clientele esențiale indică, printr-o aritmetică simplă, că regimul Iliescu nu va diminua niciodată sectorul colectivist de stat din economie. Privatizarea înseamnă pentru regimul Iliescu distrugerea clientelei sale politice. Mai mult, să zicem că ar accepta o privatizare suficient de redusă, cît să nu îi afecteze grosul clientelei. Din punctul de vedere al intereselor regimului, nici aceasta nu ar fi acceptabilă, deoarece extinderea capitalismului ar favoriza apariția oamenilor prosperi și responsabili, care se bazează numai pe decizia lor și care, drept urmare, vor pretinde afirmarea noțiunilor de *libertate politică* și de *demnitate socială,* care sunt exact tipul de sentimente publice cu care nu poate conviețui regimul Iliescu.

Prin urmare, atîta timp cît în România nu va exista privatizare și capitalism, subdezvoltarea noastră va continua, coruperea noastră morală de asemenea, iar regimul Iliescu, care se hrănește atît din mizeria noastră economică, cît și din aservirea noastră morală, va supraviețui, promiscuu și sordid solidar cu distrugerea noastră treptată.

Cine sunt *clienții*?

Poate că vă mai amintiți de Ștefănescu, marele falsificator de vinuri condamnat de Ceaușescu pentru că ajunsese să controleze o mafie a vinurilor pe care Ceaușescu însuși nu o mai controla. Acest Ștefănescu este arhetipul așa-zisului om de afaceri capitalist de astăzi. Comunismul, ca orice societate improductivă, funcționează cu ajutorul unor rețele foarte complicate de economii paralele, formal interzise, dar tacit tolerate. Cu ajutorul economiei vizibile, el ține în stare de ocupație populația, iar cu ajutorul economiilor paralele o întreține. Prin urmare, clasa speculanților este endemică pentru comunism. Modul în care ea se manifesta față de structurile de putere e foarte pilduitor pentru tipul de „legalitate" prin care funcționa în mod efectiv comunismul. Pe de o parte, clasa speculanților era tolerată deoarece, dintre toate regimurile imaginabile, comunismul este cel mai incompetent economic, iar speculanții preluau elementul de inițiativă spontană, fără de care nu se puteau menține bunurile pe piață. Pe de altă parte, aceștia erau tolerați numai în măsura în care se dovedeau capabili să mențină Puterea într-o stare acceptabilă (pentru ea) de prosperitate a corupției. Particularitatea *oficială* cea mai însemnată a economiilor paralele deservite de clasa speculanților ținea de faptul că aceasta era în mod esențial altoită peste rețelele de influență și putere din sînul administrației de stat și al puterii politice. Dacă magistralele puterii erau date, *la suprafață*, de structurile de partid, sistemul subteran de canalizare era dat, *în profunzime*, de rețelele de corupție ale administrației. În fond, conducătorii economiilor paralele, și totodată marii lor profitori, erau aceiași cu oamenii care constituiau ierarhia de partid și de stat. Dificultatea lor, sub Ceaușescu, era că Puterea, deși se baza pe existența lor, în același timp îi îngrădea prin condiția politică de a-i stăpîni prin șantaj și impunerea de corupție: încălcă-

tori ai legii cu voie, speculanții și traficanții oficiali erau continuu aserviți ei de cei care, după capriciu și interes, le conservau sau le suspendau voia, după cum erau mai bine sau mai puțin bine corupți.

După căderea lui Ceaușescu, această enormă rețea mafiotă de economie paralelă, suprapusă, cum spuneam, traseelor de influență și corupție ale administrației de partid și de stat, s-a salvat în interiorul regimului Iliescu, printr-un pact politic care s-a realizat, probabil, în primele săptămîni de după 22 decembrie 1989. Această vastă rețea clientelară este absolut fidelă regimului Iliescu, dintr-un motiv foarte simplu: el nu doar că a salvat-o de radicalitatea revoluției anticomuniste, dar a și eliberat-o de servitutea capriciilor ceaușiste. Mai rațional, pentru că e totuși constrîns de anumite proceduri democratice (și pentru că Iliescu însuși este mai inteligent decît Ceaușescu), regimul Iliescu oferă un spațiu ideal de înflorire pentru toată pegra speculanților administrației de partid și de stat a vechiului regim. Cel mai spectaculos beneficiar al răsturnării lui Ceaușescu a fost rețeaua de trafic și speculă a economiilor subterane, încarnată în sistemul de relații de influență și șantaj prin care administrația de partid și de stat își manifesta eficacitatea economică. În esență, după Decembrie 1989, această rețea a fost legalizată. *Expresia politică a acestei legalizări este regimul Iliescu.*

Prin urmare, veritabilul partid al regimului Iliescu nu este PDSR/PSM/PRM/PUNR, este partidul administrației de partid și de stat a vechiului regim Ceaușescu. Fondul comun al partidelor citate se explică prin extracția lor comună: în esență, toate au aceleași interese, exprimate prin cuvintele *etatism colectivist* în economie și *autoritarism social* în politică. Cît despre electoratul acestui partid, el este alcătuit din marea masă a celor care, fără voia lor, au fost obișnuiți să profite pasiv și mizer de slabele și nedemnele avantaje ale economiilor colectiviste (salariu de subzistență asigurat, iresponsa-

bilitatea în muncă, tolerarea chiulului și a micilor furturi din avutul public etc.): acești oameni sprijină regimul Iliescu pentru a-și asigura supraviețuirea socială sub forma unei clase economice parazite.

În fond, dacă ne gîndim bine, regimul Iliescu nu este doar regresiv din punct de vedere politic, este un regim bazat pe încurajarea nefastă a parazitismului de stat și pe lingușirea vicioasă a publicului larg cu mirajul ruinător al iresponsabilității.

Casta aparatului de stat*

Două categorii de cetățeni

Acum cîteva săptămîni am fost invitat la o dezbatere BBC în chestiunea serviciilor secrete. Invitați au mai fost un deputat din partea PDSR, membru în Comisia Parlamentară de Control al SRI, și Cornel Ivanciuc, ziarist de investigație și expert în materia confuză a serviciilor secrete românești de după '89. Eu am fost invitat în calitate de reprezentant al societății civile (ceea ce, în fond, era și Cornel Ivanciuc). A devenit imediat vizibil că reprezentantul partidului de guvernămînt se situa, în toate chestiunile pendinte, pe niște poziții radical diferite de ale noastre. Era ca și cum discuția s-ar fi purtat între categorii de cetățeni radical diferite, despărțite între ele printr-o prăpastie instituțională clară: de o parte s-ar fi aflat cei care veneau către problemele societății dinspre societatea civilă, de cealaltă parte, — cei care exprimau punctul de vedere al „reprezentanților statului". Problema care mi s-a impus era următoarea: din ce motiv comportamentul social, moral și cognitiv al societății civile părea atît de diferit de cel al „reprezentanților statului"? Dar, întîi de toate, ce este, de fapt, un *reprezentant* al Statului? (Remarcați, vă rog, majuscula: e importantă.)

* „Casta aparatului de stat", 22, anul VI, nr. 33(287), 16–22 august 1995, p.11.

Definiția rezultă imediat aplicînd un set de reguli simple, bazat pe cîteva apartenențe și excluziuni esențiale în orice societate primitivă (cum, datorită regimului Iliescu, a rămas și a noastră). Reprezentant al Statului este oricine poate profita *în orice fel* de apartenența sa la structurile Statului. Această clasă de cetățeni formează *casta aparatului de stat;* aceasta se comportă, în mare, ca și cum ar avea drepturi, instincte morale, raporturi cu legea, îndatoriri sociale și o *cunoaștere* diferite de ale celorlalți cetățeni. Cetățenii care nu se bucură de acest raport privilegiat cu Statul formează, pur și simplu, *restul:* adică, atunci cînd este cazul, *societatea civilă.* Prin urmare, pentru *casta de aparat* a Statului noi reprezentăm un rest, un rezultat al excluziunii. Faptul sare imediat în ochi atunci cînd avem în vedere comportamentul funcționarilor publici. Aceștia, oricît de jos s-ar afla în ierarhie, *simt* că slujesc o instituție tentacular-paușală de un soi special, Statul, și de aceea comportamentul lor, chiar și atunci cînd, în particular, sunt oameni de treabă, este paternalist, discreționar, distant, sub semnul separării și al secretului de castă. Firește, aici stă urzit, în filigran, tipul *funcționarului cehovian,* ca tip social-funcțional *sui generis.* Și este, în fond, același lucru, dacă ne gîndim că Statul țarist era și el reprezentat de o birocrație de tip castă, care făcea din orice reprezentant al Statului un soi de cetățean absolut, de transcendență încarnată, în raport cu orice alt cetățean, care nu putea fi decît un lipsit *a priori* de drepturi *solicitant.*

Temeri civice neîmpărtășite

Discuția pe care am evocat-o nu a condus la nici o concluzie acceptată de toată lumea. Și acest lucru, este important de înțeles, s-a întîmplat nu pentru că participanții la ea nu ar fi fost rezonabili sau pentru că s-ar fi detestat între ei. Nu. Eșecul a fost datorat unui fapt care

a ieșit la iveală din primele minute ale discuției, și anume, deosebirii pe care am semnalat-o mai sus. Pozițiile noastre erau ireductibile, pentru că prima grijă a deputatului PDSR era Statul, în timp ce a noastră era garantarea drepturilor cetățenești. Oriunde noi vedeam o ingerință a Statului în sfera privată, convorbitorul nostru vedea un drept al Statului de a ști, adică, implicit, de a supraveghea. În fond, deosebirea pe care am semnalat-o mai sus s-a manifestat sub forma unor *temeri civice* neîmpărtășite. Noi ne temeam de faptul că cele nouă servicii secrete nu se află, cu o singură excepție, sub controlul Parlamentului; reprezentantul partidului de guvernămînt se temea, dimpotrivă, că ele nu sunt suficient de secrete pentru a putea lucra în liniște, adică sustrase *oricărui* control. Noi ne temeam că punerea tuturor acestor servicii sub comanda Consiliului Suprem de Apărare al Țării face din ele instrumentul cel mai redutabil de putere al instituției prezidențiale, care, astfel, va poseda *toate* pîrghiile de execuție (în sens propriu); reprezentantul partidului de guvernămînt se temea, dimpotrivă, că societatea își bagă nasul acolo unde nu îi fierbe oala și unde nu o califică competențele (iar competența părea a fi definită conform adagiului: *ordinul se execută, nu se discută*). Noi ne plîngeam că toate informațiile de care societatea civilă, prin presă, dispune, sunt mai mult sau mai puțin intoxicări, *chiar și atunci cînd sunt oficiale*; reprezentantul partidului de guvernămînt credea că aproape toate informațiile privitoare la aceste servicii sunt, de fapt, secrete de stat*.

* De altfel, ca urmare a investigațiilor de presă efectuate, Cornel Ivanciuc este azi obiectul unei anchete a Procuraturii, care s-a sesizat din oficiu în chestiunea încălcării secretului de stat. Mai mult, deși instituțiile care dețin dosarele fostei Securități comuniste (în particular, *și* SRI) sunt obligate prin lege să păstreze secretul asupra acestora, imediat ce Cornel Ivanciuc a devenit incomod, dosarul său, trucat ori nu, a fost divulgat public.

Trei fraude

Ce este scandalos în acest comportament? Disimetria, unilateralitatea. Ori de cîte ori sunt publicate sau evocate dosarele unor membri ai *aparatului de stat*, adică ai *Castei*, Justiția și Procuratura încep să fremete, strigînd că Statul și Națiunea Română sunt în primejdie. Dar cînd dosarele unor membri ai societății civile, deci ai unor oameni care nu aparțin castei, au fost publicate în ziarele așa-zisului arc guvernamental, numitele instituții nu au mai reacționat. Explicația e primitiv de simplă: instituțiile statului consideră că cetățenii se împart *realiter* în două categorii. Sunt, pe de o parte, *membrii castei*, membrii *aparatului de stat*, care sunt considerați cetățeni de mîna întîi, cei cu care Statul se identifică și pe care, printr-o imorală substituire a părții cu întregul, îi consideră *patria română*. Cînd Puterea se referă la securitatea statului, ea înțelege privilegiile și securitatea acestui segment de populație, format de casta aparatului de Stat. Și mai există *restul societății*, format din toți cetățenii care nu aparțin *castei* și care, practic, sunt tratați ca cetățeni de mîna a doua. Această împărțire explică foarte limpede motivele pentru care Puterea, care se identifică mistic cu „trupul" Statului, se teme de alte lucruri decît ne temem noi, restul *civil* al societății — ceea ce înseamnă că noi ne confruntăm cu probleme diferite. Statul se teme de orice control din partea societății, care i-ar putea reduce ceva din ceea ce el consideră a fi dreptul său absolut la *sinecdocă*: partea, potrivit instinctelor sale, *trebuie* să fie întregul, atunci cînd partea este El, altminteri mistica sa de aparat dispare (iar statul devine stat normal, adică fără majusculă și de drept).

Ce se întîmplă în mod concret? Dacă Statul comite ilegalitatea, delictul nu va putea fi niciodată sancționat, pentru simplul motiv că instituțiile abilitate să se sesizeze din oficiu se simt chemate să-l protejeze *în orice condiții*. Ceea ce spun firește că sună, în ordinea bunu-

lui-simț, aberant. Dar raționamentul malformat și rău intenționat al celor care se identifică Statului pare a fi acesta: casta *este* Statul (*pars pro toto*); Statul nu este garantul, ci sursa mistică a legalității, prin urmare Statul poate atenta la Codul Penal (prin casta lui) fără a deveni prin aceasta ilegal.

Aici se comit trei fraude, de naturi diferite. Frauda logică constă în pretinsul drept, aberant, la sinecdocă. Noi, restul civil al societății, trebuie să o repetăm mereu: Statul NU are nici un trup mistic, el este o sumă funcțională de instituții laice (or, Statul românesc de azi, potrivit uzului și abuzului reprezentanților săi, se pune pe sine ca Națiune, ca Popor, ca Întreg absolut și transcendent). A doua fraudă constă în însăși ideea că Statul funcționează *naturaliter* ca un sistem de castă: slujbașii de Stat trebuie să înțeleagă că ei sunt funcționari angajați sau aleși și *nu pot* pretinde în nici un caz posesia unor privilegii discriminatorii în raport cu ceilalți membri ai societății. În fine, a treia fraudă e de natură mistic-juridică. Statul, prin membrii săi autorizați, se comportă ca și cum s-ar considera pe sine drept sursă a legalității, ceea ce e fals și aberant. Legea are o singură sursă, care este dreptul. Statul nu este deasupra dreptului, ci este ansamblul instituțiilor care îl fac să funcționeze și îl garantează în fața abuzului. Prin urmare, nici Statul și nici funcționarii săi nu pot fi deasupra legii.

Dosarele și instinctele noastre

Problema românilor nu este, cum s-a spus recent de către un purtător de cuvînt șmecher, că își detestă serviciile secrete. Toți admitem că servicii secrete trebuie să existe. Totodată, ca cetățean, eu nu pot să nu pretind oricărei instituții a statului respectul absolut față de balanța normală dintre sfera privată și sfera publică, cu care începe orice drept esențial al cetățeanului modern.

În particular, orice serviciu secret trebuie să se supună condițiilor de transparență pe care i le impune împrejurarea că, într-o societate deschisă, serviciile speciale nu funcționează cu Lubianka alături, ci supravegheate de un Parlament ales și de o presă de investigație indiscretă și independentă. În ocurență, nu se poate imagina o societate deschisă care să funcționeze normal cu instituții închise.

Problema societății românești, azi, este că aceste servicii nu dau deloc dovada credibilă a faptului că nu prelungesc obiectivele, metodele și *instinctele* vechii Securități. Se va spune că fosta Securitate fusese o poliție politică și ideologică, iar acum nu mai există ideologie de stat. Firește! Dar nu e deloc limpede dacă justificarea ideologică de ieri nu a devenit azi voința Castei aparatului de Stat de a domina economic restul societății și de a conserva cu orice preț puterea de stat în folosul actualei clase politice (numită, generic, *regimul Iliescu*). Prin urmare, dacă obiectivele serviciilor secrete continuă să fie supravegherea și exercitarea unui control strict asupra societății, atunci temerile noastre, ca membri ai acestei societăți, sunt perfect justificate. În fond, temerile noastre sunt cît se poate de rezonabile: judecînd după modul discriminatoriu în care se sezisează din oficiu Procuratura, adică numai de partea Statului — împotriva societății, e firesc să ne temem că aceste deja prea numeroase servicii secrete nu sunt în slujba societății, adică a *tuturor* membrilor societății românești, ci numai în slujba Castei aparatului de Stat, adică a unui extrem de mic număr de membri ai acestei societăți. Prin urmare, e abuziv să se spună că românii își detestă serviciile secrete; *noi doar ne temem că nu sunt ale noastre*. Temerea noastră este că ele continuă să facă parte din rețeaua unei noi puteri arbitrare, Statul majusculat, care reprezintă interesele de clientelă ale *castei de aparat*. Iar această temere traduce voința noastră de a

nu fi tratați de instituțiile statului drept cetățeni de mîna a doua în propria noastră țară.

Notă

M-am referit în cuprinsul acestui articol la dosare ca la un element potențial de șantaj, și nu sub raportul *adevărului* lor absolut. Adevărul lor, din varii motive, nu poate fi în mod credibil testat. Personal, sunt convins că ele au fost multiplu falsificate în scopul slujirii actualei puteri, tocmai de slujbașii care se identifică mistic cu statul majusculat. Mai cred, reluînd un argument al lui Adam Michnik, că tipul de adevăr pe care îl conțin aceste dosare este unul profund securist și deci impropriu.

Secretul de stat*

De curînd, Raluca Stroe-Brumariu a semnalat proiectul *Legii secretului de stat*, punînd cu perspicacitate în lumină pericolele renașterii secretomaniei represive, la adăpostul unei legiferări *principial* greșit orientate**. Miercuri 7 februarie 1996 Senatul a luat în discuție proiectul propus de comisiile de specialitate, votînd cu o majoritate zdrobitoare o variantă a legii sensibil înăsprită față de varianta comisiilor (spre pildă, introducerea noțiunii de secret de serviciu și specificarea pedepselor cu închisoarea sunt opera senatorilor).

Protocoalele

Așa cum a fost votată de Senat, legea are opt capitole, vizînd, atotcuprinzător, *ce este* secretul de stat; *cine* îl definește, cine îl fabrică, cine/cum îl respectă, cine/cum îl apără; *împotriva cui;* în fine, cine/cum trebuie pedepsit. Singura dispoziție a legii care iese din cadrul juridicului, pentru că e de natură metafizică, se referă la *justificarea* naturii înseși a secretului de stat. Secretul

* „Secretul de stat", 22, anul VII, nr. 7(313), 14–20 februarie 1996, p. 5.

** „În numele apărării secretelor de stat", 22, anul VII, nr. 5 (311), 31 ian.–6 febr. 1996, p. 5.

există, se argumentează în subtextul legii, pentru că el trebuie apărat; în termenii scolasticii, *ipsum esse* al secretului de stat, adică ceea ce îl cheamă la existență, este anume „obligația legală" de a fi fidel țării, în timp ce ființa secretului de stat, *conceptus entis*, este pur și simplu „fidelitatea față de țară". „Obligația legală", simte oricine, e adînc spus: dacă *atașamentul* prin fidelitate e o obligație legală, atunci, probabil, *distanțarea* prin simț critic ar trebui numită *obligație ilegală*. În fine, pentru comisiile de apărare și juridică sentimentul românesc al secretului de stat suscită o viziune monistică, de vreme ce doctorii Timofte și Predescu îl văd ca fiind în mod esențial Unul. Printr-o „îmbunătățire legislativă" de bună seamă decisivă, Senatul a decis că secretul de stat are două forme de existență egale și neamestecate, secretul de stat și secretul de serviciu. În viziunea senatorilor, secretul de stat emană de la fidelitatea față de țară, în timp ce secretul de serviciu emană numai de la loialitatea față de întreprindere. Textul nu precizează dacă există o fidelitate unică din care emană cele două fidelități regionale și nici dacă trecerea la cele două tipuri de secret implică o „cădere" în dualism.

Materia noii legi a secretului

Definiția secretului de stat este obiectul capitolului II. Dacă în comisii a fost preferată definiția prin enumerare de itemi, Senatul a optat pentru o definiție mixtă: se afirmă acolo că secret de stat este atît ceea ce se „vădește" în mod nemijlocit ca fiind secret de stat, cît și ceea ce ordonă Guvernul că este (art. 4)*. Prima parte a definiției recurge la teoria potrivit căreia adevărul este preexistent operațiilor gîndirii, și anume într-un mod manifest, ostentativ. A doua parte exprimă convingerea

* Numerotarea articolelor este a proiectului discutat în Senat.

secretă a multor parlamentari, conform căreia există posibilitatea de a genera indefinit realitate legislativă printr-un procedeu recursiv de delegare și suspendare a responsabilității. Astfel, deși ordonanțele nu sunt legi, ele acționează ca legi pînă la sancționare, definind în acest mod o noțiune de „drept" putativă, tranzitorie din punct de vedere *legal*, dar cu un efect politic imediat *în practică*. Dovada acestui mod de *fentare* a legalității (sau de creare a realității dorite prin manipularea unei legislații nu-încă-legale) poate fi identificată în faptul că în 1994 Parlamentul încă mai dezbătea ordonanțele emise de guvernul Stolojan, a cărui existență legală se încheiase în 1992.

Prima anomalie gravă a Legii în forma votată de Senat constă în faptul că *noțiunea de secret de stat este o consecință a politicii Guvernului și nu a legii;* or, de vreme ce prin ordonanțele sale sunt definite atît secretele, cîi și gradele lui (art. 5, lit. n), rezultă că secretul de stat va fi deopotrivă *arbitrar juridic* și *manipulabil politic*.

Al doilea neajuns periculos stă în concepția legislatorului că *secretul este ceva tentacular, indefinit, imprevizibil, animat, care nu se mai termină.* Ideii unui secret aflat într-o camuflată și paradoxală expansiune îi corespunde, în legislație, obsesia definiției inflaționare. Alături de secrete normale în politica unui stat (apărarea, cifrul, armamentul, infrastructura strategică, anumite decizii diplomatice etc.), actuala lege extinde noțiunea de secret la circulația bănească (art. 5, lit. l), la politica externă (lit. m)*, la hărți mai amănunțite (lit. h). Fapt deosebit de semnificativ pentru conștiința unei majorități politice dependente de informațiile unor servicii secrete sustrase controlului societății, legea interzice expres dezvăluirea identității informatorilor (lit. b).

* Cu excepția lucrurilor pe care publicul are *voie* să le afle, dar care, cum era de așteptat, nu sunt specificate.

Să vedem acum cine supraveghează, controlează și aplică. Garantul aproape universal al acestui univers inflaționar de secrete este SRI. Autonome față de tutela SRI sunt toate instituțiile care, potrivit acestei legi, au dreptul și competența să-și definească după nevoi propriul lor conținut operativ al noțiunii de secret de stat (art. 6.1). Totodată, este semnificativ să remarcăm că *aproape* toate instituțiile independente de controlul SRI în chestiunea secretului de stat sunt autorități *represive* sau *potențial represive* (M.Ap.N., M.I., S.I.E., S.P.P. și Direcția Generală a Penitenciarelor din M.J.).

Prin urmare, mecanismul de funcționare publică a secretului de stat este, potrivit acestei legi, următorul: *Guvernul legiferează ce este secret, iar SRI și toate instituțiile potențial represive supraveghează ca acesta să **devină** și să **rămînă** secret.* Ei bine, dacă vreun ziarist s-ar încumeta să difuzeze prin *mass-media* ceea ce ordonanțele Guvernului definesc ca secret, el va primi, potrivit noii legi, între 2 și 7 ani de închisoare (art. 22.1). Nu este poate inutil să menționez că pedeapsa cu închisoarea reprezintă una din „îmbunătățirile legislative" pe care senatorii s-au simțit în drept să le aducă proiectului comisiilor.

Presupoziții latente sau intenții ascunse?

Modul în care este definit secretul de serviciu în capitolul III aruncă o lumină lipsită de echivoc asupra noțiunii de secret inflaționar, pe care, conștient ori nu, au avut-o în minte creatorii acestei legi. Se spune în art. 7, alin. 1, că tot ce nu este destinat publicării constituie secret de serviciu. Altfel spus, tot ce nu este deja secret de stat și, în același timp, nu este explicit destinat publicării intră automat în clasa practic infinită a secretelor de serviciu. Mai este oare nevoie să precizez că principiul sub care cade această definiție e aberația cunoscută sub

formula „tot ce nu e explicit permis e implicit interzis", formulă care caracteriza perfect *forma mentis* a regimurilor de supralegiferare dictatorială?

Puțin mai jos, la art. 8, legea stipulează că autoritățile centrale sunt obligate să facă liste cu tot ceea ce este potențial secret în țară, pentru a le comunica SRI și a dispune, în consecință, înființarea unor birouri speciale de supraveghere în interiorul instituțiilor civile. Personalul acestor birouri trebuie să fie plătit mai bine decît ceilalți angajați cu 15–20% (art. 9), trebuie să fie avizat (art. 11, lit. e) și să depună un angajament de fidelitate față de SRI (art. 10). În acest mod, SRI are un picior legal în fiecare unitate căzută sub incidența secretului de stat ori de serviciu (art. 11, lit. j și art. 14, lit. b). Or, cum am văzut, dacă secretul este definit prin lărgirea indefinită a sferei de cuprindere, atunci conceptul lui este deopotrivă juridic arbitrar și politic manipulabil. Ceea ce înseamnă că *și prezența SRI în toate sferele vieții civile nu va întîrzia să devină arbitrară și supusă manipulărilor politice.* În fond, cu o coerență care nu poate fi inocentată nici măcar de candorile imbecilității, actuala lege reînființează legal biroul de cadre de pe vremuri și caută să recreeze condițiile epocii de înflorire a delațiunii și a iresponsabilității instituționale. Într-adevăr, dacă în varianta comisiilor conducătorii autorității sau instituției publice aveau obligația să sesizeze SRI de încălcarea secretului (art. 11, lit. g), în forma votată zdrobitor de senatori se recomandă fără perdea denunțul preventiv, impunînd semnalarea către SRI a tuturor stărilor de fapt care *ar putea* genera încălcări ale legii secretului (art. 11, lit. i).

În rezumat, cel puțin trei sunt presupozițiile care ar putea fi ghicite în spatele Legii secretului de stat recent votate în Senat. Potrivit legislatorilor pe care i-am ales,

(1) noțiunea de secret *trebuie* definită prin lărgirea indefinită a sferei de cuprindere a noțiunii;

(2) o legiferare exactă *trebuie* să aplice principiul supra-legiferării represive („tot ce nu e explicit permis e implicit interzis");

(3) societatea poate fi bine structurată *numai* pornind de la ideea că ordinea este echivalentă cu situația în care societatea este bine infiltrată cu supraveghetori și controlori dirijați dintr-un centru unic de comandă.

Deoarece toate premisele enumerate mai sus sunt normative, întrebarea pe care trebuie imediat să ne-o punem este dacă aceste presupoziții latente nu sunt cumva, în fond, niște intenții ascunse. Răspunsul la această întrebare devine evident atunci cînd înțelegem pe cine protejează cu adevărat actuala lege a secretului de stat.

Protejații legii secretului de stat

Singurul articol de lege care are în vedere cetățeanul de rînd este articolul 7. 1, unde se interzice definirea ca secret de *serviciu* a informațiilor care, dacă ar fi aflate, ar semnala o încălcare a legii (observați că secretul de stat nu e cuprins în această excepție). În schimb, articolul imediat următor declară că anume *șefii întreprinderilor** sunt cei în a căror sarcină cade supravegherea păstrării secretului (art. 7.2). Ceea ce revine la a-i cere lupului să păzească oile. Într-adevăr, să admitem că directocratul în chestiune deturnează în folos personal avutul public (ceea ce intră în predicatele sale analitice), iar funcționarul corupt exploatează în profit propriu relațiile funcției sale. Ei bine, dacă aceștia vor defini ca secret de serviciu tocmai informațiile care le-ar putea demasca concusiunea (ceea ce actuala lege îi invită să facă), atunci ei vor putea să eludeze la nesfîrșit legea, și anu-

* Cei pe care Andrei Cornea îi numea directocrați și care furnizează castei aparatului de stat partea ei cea mai activă, și anume elita sistemului politico-economic clientelar al regimului Iliescu.

me, în mod cît se poate de legal. Consecința acceptării în legislație a unei definiții inflaționare a secretului este în mod direct și practic protejarea legală a abuzurilor, a corupției și a deturnării de fonduri publice. Pe scurt, *legalizarea secretomaniei și instrumentalizarea suspiciunii prin servicii secrete conduce la formarea și, odată formată, la consolidarea vertiginoasă a unui aparat de stat de tip castă și a unui regim politic de tip clientelar.*

Dacă ar trebui să rezum care mi se par a fi neajunsurile cele mai periculoase ale legii secretului (de stat și de serviciu) votată de curînd în Senat, m-aș opri la următoarele puncte:

• secretul (de stat și de serviciu) tinde să fie transformat într-un subiect de manipulare politică (art 5, lit. n) și polițienească (art. 9, 10, 11);

• legea tinde să întărească potențialul represiv al instituțiilor care au atingere cu noțiunea de secret;

• încurajează denunțul preventiv (art. 11, lit. j) și favorizează delațiunea (art. 20);

• tinde să facă imposibilă demascarea corupției și, prin aceasta, transformă aparatul de stat într-o castă, iar regimul politic într-un regim clientelar;

• nu în ultimul rînd, accesul la ceea ce e definit drept secret deosebește între ei cetățenii români care locuiesc în țară de cetățenii români care locuiesc în străinătate: deoarece ultimii au acces la „secrete" numai printr-o hotărîre specială a guvernului (art. 21), rezultă că cetățenii români, potrivit acestei legi, sunt de două categorii, după cum, dacă ne amintim bine, mănîncă sau nu salam de soia.

Spre o legislație respirabilă

Punctul meu de vedere *nu* este că totul poate fi spus în gura mare, într-un stat care promovează anumite interese naționale specifice, prin strategii care nu trebuie

să fie neapărat evidente oricui. Perspectiva din care critic ideile subiacente ale recent votatei legi a secretului este aceea că niciodată nu trebuie semnate cecuri în alb puterii de stat sau, în genere, unei autorități care este potențial represivă (*orice* autoritate necontrolată are vocație represivă). Convingerea mea este că supralegiferarea destructurează societatea, deoarece o transformă într-un mecanism al cărui arc e învîrtit de cineva din afară, care va profita inevitabil de superioritatea acestei poziții.

Cît privește legiferarea minimală, cred că trebuie să o preferăm din două motive: întîi, deoarece legiferarea minimală stimulează autostructurarea comunității, or, se știe, agregarea spontană este singura cu adevărat *structurantă;* în al doilea rînd, deoarece nu este de competența vreunui monopol de putere (cum ar fi statul) să stabilească regulile după care *ar trebui* să se comporte între ei oamenii. Prin urmare, sunt convins că există secrete de stat (și chiar și de serviciu) veritabile, care trebuie protejate. Dar mai cred că protejarea întreprinderilor trebuie să fie consecința unui interes real *al lor* de a se proteja și, pe cale de consecință, le revine integral sarcina de a fi competitive *și* prin păstrarea secretului de serviciu. Dar numai *dacă împrejurările o cer,* și nu cumva dezvăluirea secretului de fabricație face parte din strategia cuceririi pieței, așa cum a fost cazul publicării de către IBM a schemei de funcționare a primelor calculatoare personale, care a fost apoi copiată, fraudulos firește, în toată lumea. Imaginați-vă cît de homerică ar fi fost intervenția CIA și a Președintelui SUA împotriva Companiei IBM pentru trădarea secretului de serviciu! Cît privește secretul de stat, el trebuie definit succint potrivit cîtorva principii neambigue și apoi lăsat *totul* pe seama echilibrului *natural* (adică nefalsificat de vreun arbitru) dintre instituțiile statului și discernămîntul persoanelor. Restul, adică infracțiunile, fiind, cum se știe, de resortul Codului Penal.

Spre statul autoritar-polițienesc*

Darurile grecești

A doua săptămînă din februarie ne-a adus votarea în Senat a unei variante a Legii Secretului de Stat aberantă. Adoptarea s-a făcut în aplauzele senatorilor țărăniști și a avut numai 7 voturi contra (UDMR și PAC) și 12 abțineri (PD). Reamintesc cititorilor mei principalele gafe ale acestei Legi, pe care senatorii, satisfăcuți de prestația lor, le-au considerat „îmbunătățiri legislative":

• prin delegarea competenței de a legifera în materie organică la executiv, legea secretului de stat contravine Constituției, care stipulează că legile organice nu pot forma obiectul ordonanțelor guvernamentale;

• prin dreptul legal acordat S.R.I. de a se infiltra în orice instituție publică și de a controla și decide în chestiunea politicii de personal, unui serviciu sustras controlului public i se încredințează discreționar chestiuni care, potrivit Constituției, intră în dreptul oricărui cetățean de a fi informat și de a exercita control public asupra autorității;

• prin reintroducerea secretomaniei și a spionitei în societate, sub îndrumarea și în beneficiul *politic* al S.R.I. (dar și al tuturor instituțiilor potențial represive: M.Ap.N.,

* A apărut sub titlul „Ce se întîmplă?", în: 22, anul VII, nr. 10 (316), 6–12 martie 1996, p. 8. Pe copertă articolul a fost anunțat, greșit, cu titlul „Statul polițienesc", substituție care mi-a și sugerat actualul titlu.

M.I., S.I.E., S.P.P., Direcția Penitenciarelor din M.J.), se favorizează din nou suspiciunea și delațiunea ca relații publice dominante între cetățenii României;

• în fine, prin abilitarea șefilor de întreprindere de a decide în mod discreționar ce anume poate deveni secret de serviciu, sunt legalizate căile prin care este eliminat controlul societății civile asupra autorităților publice (și, pe cale de consecință, e protejată corupția și deturnarea de fonduri publice în beneficiul șefilor, pe care această lege îi încurajează să trișeze).

Ei bine, ultima săptămînă din februarie ne-a mai adus un dar grecesc, de astă dată venit de la Cameră, unde proiectul de lege privind regimul străinilor a fost discutat fără ca reglementările sale polițienești să stîrnească indignarea deputaților. Proiectul a căzut la vot numai datorită faptului că absențele deputaților proguvernamentali au fost prea numeroase pentru a putea răsturna votul negativ al opoziției. Și totuși, conținutul acestui proiect de lege ar fi trebuit să înspăimînte pe orice politician care e cît de cît conștient de faptul că a putut ajunge în Parlamentul României numai și numai deoarece în Decembrie 1989 a avut loc o răsturnare de putere, soldată cu evacuarea din istorie a lui Nicolae Ceaușescu. Or, actualul proiect de lege privind regimul străinilor, avizat deja favorabil de Comisia de apărare (al cărei președinte este un emanat al răsturnării din Decembrie, și anume *deputatul* și *președintele de partid* Petre Roman), reia masiv și, față de actualul context internațional, agravant, reglementările ceaușiste în chestiune.

Articolul 15 pretinde oricărui *străin* să se anunțe în termen de 48 de ore de la intrarea în țară la Poliție; dacă vreun român găzduiește *străini*, e obligat să anunțe Poliția tot în 48 de ore (în caz contrar, e amendat cu cîteva salarii). E aici, vede oricine, o îndulcire față de legea ceaușistă: înainte, dacă nu-ți denunțai oaspeții străini,

se ocupa de tine direct Securitatea; acum plătești doar cîteva salarii bune (cca 600 000 lei). Articolul 19 stipulează dreptul Poliției de a limita sau suspenda dreptul de ședere al străinilor considerați de Ministerul de Interne indezirabili. Motivele? — siguranța națională, ordinea publică, sănătatea publică, morala publică, infracțiunile. Dacă primul și ultimul punct pot constitui, judicios invocate, motive întemeiate, în schimb erijarea Ministerului de Interne în arbitru al *sănătății* și *moralei* publice este hilară. Rău prevestitoare este și extinderea dreptului M.I. de a suspenda șederea unui străin în România, pornind de la ghicirea *intențiilor* lui: legea autorizează astfel abuzul de a sancționa nu fapta, ci simpla bănuială că ar exista o *intenție perversă*. Ministerul de Interne mai are dreptul de a limita deplasarea vizitatorilor sau de a le impune domiciliu forțat (dacă, din nou, siguranța națională, ordinea publică, *sănătatea* publică și *morala* publică ar fi afectate). Raluca Stroe-Brumariu, care a comentat deja acest proiect de lege*, citează observația APADOR-CH, potrivit căreia articolul 37 al legii privind regimul străinilor intră în contradicție cu Protocolul 4 al Convenției Europene a Drepturilor Omului.

Îngrijorările

Forma cea mai directă de a exprima nedumerirea față de tenacitatea cu care partidele arcului guvernamental legiferează restrîngeri polițienești ale libertăților individuale este punerea întrebării îngrijorate: *ce se întîmplă?* Mai fundamental, această întrebare implică următorul șir de întrebări:

(α) Din ce cauză oamenii care au dobîndit înaltele poziții pe care le dețin în Stat ca urmare a prăbușirii comu-

* „O lege ceaușistă: Legea privind regimul străinilor", 22, anul VII, nr. 8(314), 21–27 februarie 1996, p. 5.

nismului adoptă puncte de vedere strict ceaușiste în chestiuni în care interesul României este, dimpotrivă, alinierea la standardele europene?*

(β) Din ce motiv actuala clasă politică se comportă ca o castă de aparat clientelară, orbită de patima servilă a menținerii și sporirii propriilor privilegii?**

(γ) Din ce cauză singurul concept de Stat pe care înțeleg să îl favorizeze autoritățile noastre publice este atît de apropiat de statul autoritar și atotputernic pe care l-au construit cu migală atît Gheorghiu-Dej cît și Nicolae Ceaușescu?***

Prima întrebare pune în discuție natura schimbării petrecute în Decembrie 1989, și anume pornind de la comportamentul beneficiarilor ei. Dacă a fost o ruptură, atunci beneficiarii se comportă contradictoriu, căci legislația pe care aceștia o impun în mod liber României exprimă poziții polițienesc-ceaușiste; dacă nu a fost ruptură, atunci comportamentul lor este logic, dar, în acest caz, trebuie să ne întrebăm din ce motiv o logică a continuității față de practicile comuniste este travestită într-un discurs al rupturii de trecut? Sensul primei întrebări se referă la credibilitatea clasei politice conducătoare a României postcomuniste și răspunsul implică o suspiciune de ipocrizie.

A doua întrebare oferă un conținut acestei suspiciuni, identificînd clasa politică a României postcomuniste cu o *castă clientelară de aparat*. Bănuielii de ipocrizie i se dă răspuns prin prezumția de rea-intenție. Într-adevăr, care ar putea fi motivele pentru care logica continuității a trebuit să fie înlocuită cu o retorică ipocrită a schimbării? Dacă avem nu o clasă politică, ci o castă de partid(e) și de stat, este pentru că suntem conduși de indivizi a căror sursă de legitimitate nu are nici o legătură

* Suspiciunea de ipocrizie.

** Prezumția de rea-intenție.

*** Falsificarea legitimității.

cu sursa lor reală de putere. Principala consecință a existenței unei caste de aparat este că atît Puterea cît și ceea ce ne-am obișnuit să denumim Opoziție fac parte din același joc al ipocriziei și uzurpării: în România regimului Iliescu, cine vrea putere trebuie să-și alieneze legitimitatea publică pentru a-și apropria sursele ei oculte de realitate. Or, dacă divorțul dintre legitimitatea publică și sursa reală a puterii este inevitabil, atunci înseamnă că sursele de putere în România postcomunistă au rămas aceleași ca în trecut: legate de aceleași poziții ierarhice, aceleași raporturi instituționale, aceleași rețele oculte și, uneori, de aceleași persoane.

În fine, deoarece în România sursa legitimității nu este și sursa puterii, singurul concept de Stat capabil să întrețină raporturile existente de putere și deci existența castei de aparat este Statul construit de Gheorghiu-Dej și desăvîrșit de Nicolae Ceaușescu. Atașamentul aproape isteric al unora dintre cei mai sinceri membri ai Castei față de acest tip de Stat, bazat pe un soi de *Führerprinzip* naționalisto-metafizic, este vizibil în modul brutal în care aceștia conștientizează lucrurile care contează cu adevărat în lumea Puterii — lucruri pe care Marx obișnuia să le desemneze prin atributul, considerat de el suprem, de „realități *sans phrases*".

Concluzia acestei sumare analize e netă: indiferent de modul în care răspundem la întrebările puse, mi se pare evident că suntem martorii pasivi ai unor tentative legislative care vizează refacerea *legală* și *democratică* a premiselor de putere ale statului autoritar-polițienesc.

Cui bono?

Lucius Cassius Longinus a fost tribun al poporului Romei în anul 137 î.Hr. Cicero ne relatează în discursul rostit în apărarea lui Milo (53) că Lucius Cassius își începea orice anchetă prin întrebarea „*cui bono fuerit*" — cui i-a folosit? (*Pro Milone*, XII). În cazul nostru, între-

barea „cui i-a folosit?" trimite la o stabilire de identitate. Să spunem că beneficiarii statului polițienesc-autoritar se definesc prin apartenența la Castă este insuficient. Lămuritor ar fi să putem afla cine sunt ei, din punct de vedere *genetic*. E limpede că oamenii care votează astfel de legi sunt oameni ai spațiilor închise, oameni în sens propriu „ai cavernelor". În trecutul îndepărtat ei purtau doar topic numele pe care astăzi îl întrupează simbolic. În termeni moderni, mentalitatea celor care văd în existența Statului polițienesc garanția *sănătății* și *moralei* publice este a unor oameni care se tem de societatea deschisă. De ce se tem? Trebuie să ne gîndim că singura lor realitate este privilegiul de castă și că sursa puterii lor este dublă: (1) controlul statului asupra societății și (2) eliminarea oricărui control al societății asupra statului. Or, aceste privilegii pot dispărea dacă sunt supuse concurenței libere, adică dacă pîrghiile puterii devin transparente pentru ochiul public. Din acest motiv o lege paranoică a secretului de stat este absolut necesară conservării Castei.

Mai mult. Casta de privilegiați care ne conduce astăzi vine, aproape toată, din structurile de putere ale vechiul regim comunist. Cum funcționa cu adevărat puterea comunistă nu știa nimeni din cei care se aflau în afara ei. Or, păstrarea monopolului puterii, pentru o astfel de organizare a puterii, înseamnă și menținerea în ocultare a protocoalelor ei. Acest tip de putere există numai atîta timp cît caracterul de societate secretă a raporturilor reale de forțe dintre membrii Castei este menținut și numai în măsura în care oamenii din afara cercului puterii sunt infinit șantajabili (de unde necesitatea de a ține dosarele fostei Securități comuniste timp de 40 de ani *numai* la dispoziția membrilor Castei).

Un răspuns

Radicalizarea tendințelor autoritar-polițienești este, în opinia mea, deosebit de îngrijorătoare, deoarece vii-

torul nostru nu decurge automat din conjunctura general europeană, care este orientată spre democrație, ci din ceea ce ne facem noi, aici, cu mîinile noastre. Viitorul României se joacă în țară. De aceea, modul în care *se joacă* cu viitorul nostru Casta care ne conduce nu este doar respingător, ci, în raport cu destinul țării, direct iresponsabil.

În fond, ce se întîmplă cu noi e, cinic vorbind, simplu. Continuitatea de clasă politică a făcut ca, după 1989, România să nu treacă de la totalitarism la democrație, ci la un sistem autoritar care, în mod ipocrit, se legitimează cu ajutorul unei retorici democratice. Această ipocrizie îi este impusă de conjunctura internațională, momentan în favoarea forțelor democratice. Imediat ce raportul internațional de forțe va pune în umbră valoarea internațională a legitimării prin democrație și drepturile omului, România actualei *Caste a Puterii* va deveni în cel mai scurt timp un regim autoritar-polițienesc *sans phrases*. Ar putea să aibă *alt* viitor cu o singură condiție: electoratul și opinia publică să înțeleagă care este natura puterii actualei *Caste* de partid(e) și de stat și să o descalifice forțînd-o să se democratizeze: și anume, reciclînd-o prin alegeri, susținînd o tenace luptă civilă pentru libertatea persoanei și a proprietății, pentru definirea unor instituții ale statului independente, separate și neclientelare: o Justiție liberă, o Poliție nemilitarizată, o Armată profesională, Servicii secrete nerepresive etc. *Așa ceva însă nu se întîmplă*. Cu excepția unei subțiri pături care dorește libertăți individuale și garanții instituționale ale dreptului, majoritatea românilor nu pare să vrea (după vorba lui Anton Golopenția înainte de a fi arestat) decît să hiberneze. Ceea ce înseamnă că, pentru români, atunci cînd Rusia va reîncepe să facă legea (adică fărădelegea) ei în această parte a lumii, salvarea nu va mai putea fi decît individuală. Judecînd după indiferența cu care se lasă din nou încălecați, șansa românilor de a forma o comunitate instituțional vie a dreptului pare a fi deja pierdută.

Violența*

Greșurile generalului Pitulescu

Recentele brutalități comise de autorități împotriva demonstrațiilor studențești** ne somează să regîndim încă o dată statutul violenței „legale" în România post-revoluționară. Generalul Pitulescu, însărcinat cu ceea ce Poliția numește „protecția demonstranților", a declarat că vocația naturală a Poliției este „represiunea". Nu cred că dl Nicolae Manolescu are dreptate cînd ne sugerează că problema generalului Pitulescu este proasta cunoaștere a limbii române. Indiferent dacă are sau nu habar ce înseamnă exact cuvîntul *represiune*, un militar folosește în condiții de tensiune în special acele cuvinte pe care le aude mai des în instructaje, în regulamente sau în ordinele superiorilor săi. Imaginația lingvistică nu este punctul tare al celor educați să fie toată viața *subalterni în poziții de comandă*. Că generalul Pitulescu folosește spontan cuvîntul represiune este un indiciu că, în relațiile interne dintre angajați, aceasta este imaginea pe care Poliția și-o face despre misiunea ei publică: *să mențină ceea ce puterea definește ca fiind ordine prin administrarea represiunii.*

* „Violența", 22, anul VI, nr. 44, 1–7 noiembrie 1995, p. 11.

** Vineri 20 octombrie 1995 ora 13^{30}, în zona Operei, Poliția a intrat cu violență în rîndurile demonstrației studențești, lovind cu o sete irațională pe studenții care au avut ghinionul să cadă în bătaia *bulanelor* din dotare.

Așa înțelese lucrurile, ceea ce sare imediat în ochi este presupoziția latentă care dormitează la rădăcina *firescului* afirmației generalului Pitulescu: pentru Poliția română există o solidaritate *naturală* între noțiunile de *ordine, represiune* și *dreptul de a exercita violența*. Și anume, noțiunea de ordine pare a fi, pentru *ei*, echivalentă cu ordinul primit, care poate suna cît de imoral: este ordin și, deoarece emană de sus, trebuie executat. Nu legalitatea sau justețea regulamentară este aici în joc, ci raportul servil de subordonare față de cei mari, cei puternici: într-un cuvînt, și cu o nuanță intenționat patologică, față de *stăpîni*.

Apoi, este ideea că rolul forțelor polițienești e acela de a păstra ordinea prin administrarea represiunii. Deoarece ordinea apărată de poliție este în fond un ordin venit de sus (relație verticală) și nu o formă de legalitate (raport orizontal), conceptul ei este în întregime negativ: tot ce pare să o pună în discuție e resimțit ca agresiune și voință de demolare. Reacția este, de aceea, contraatacul violent. Practicînd violența ca mod de a exista public, poliția suspectează de același limbaj orice manifestare a societății (firește, s-ar putea argumenta că *orice* poliție, trăind în mediul fenomenului infracțional, a împrumutat suspiciunile uniforme ale delincvenței).

În fine, aspectul cel mai șocant al acestor solidarități servile e violența. *Poliția crede a avea între îndatoririle ei obligația de a stîlci în bătaie.* Deși întreținută din banii contribuabilului, ea a păstrat din vechiul regim obișnuința de a privi societatea civilă ca pe o masă lipsită de drepturi, deasupra căreia, delegată de Putere, Poliția s-ar afla. Nefiind responsabilă decît față de sursa ordinelor arbitrare, cu care întreține o relație servilă (deci ilegală), ea s-a deprins a se considera pe sine complet separată de societate, scutită de datoria de a da socoteală de faptele ei. Dacă în anii '80 apăruseră pe stradă pa-

trule formate dintr-unul sau doi subofițeri de Miliție, însoțiți de doi soldați înarmați cu pistoale automate tip AKM, acum, la șase ani de la Revoluție, vedem aceiași soldați înarmați de război, patrulînd sub comanda cîte unui subofițer de Poliție la fel de arogant ca înainte. Serile, după 22^{00}, îi poți vedea odihnindu-se îndelung, cu un aer de controlori răsfățați, prin minimagazinul stradal al cîte unui privatizat, cinstiți (firește, pe gratis) cu cîte o bere sau un suc. Se simte în atitudinea acestor subofițeri concepția trufașă a instituției din care emană. Ei vin de undeva *de sus*, par oamenii pe care arendașul i-a răspîndit prin sat pentru a impune ordinea *lui*. *Parte din polițiștii de azi mai au încă aerul că sunt puși să ne supravegheze docilitatea, nu să păzească, în folosul colectiv, observarea legalității.*

Plăcerea de a produce suferință

O consecință a acestui tip de schizofrenie a responsabilității*, care e neîndoielnic o formă de iresponsabilitate, este ușurința de a recurge la violență. Orice presupus infractor știe că primul lucru care se întîmplă cu el la circa de poliție, înainte de orice investigație legală, este o „mamă" sau un „toc" de bătaie. Tratamentul nedemn și violent a intrat de mult în prerogativele poliției. Comportamentul decent și uman este aplicat, de acești „apărători" ai legalității, numai oamenilor cu care nu intră în contact. De la banalul contact cu serviciul evidența populației, pînă la arestul preventiv, totul se desfășoară, de regulă, într-un total dispreț față de realitatea umană a celui aflat în cauză, solicitant sau bănuit. Comportamentul degradant este regula, iar cel civilizat este excepția. În mod, bănuiesc, intenționat, multe sedii

* Poliția pare a răspunde numai în fața voinței „stăpînilor țării", nu în fața legalității.

ale Poliției arată sordid, amenințător și întrețin, prin aspect și atmosferă, sentimentul servil al descurajării și dependenței. Cînd pătrunzi într-un sediu al Poliției, nu te mai simți om cu drepturi depline, ci unul cu care se poate face în principiu orice — dacă nu vei fi suficient de servil și de lingușitor cu cei care, de regulă aroganți și grosolani, te iau în primire —, deoarece un nelămurit dar cert aer de culpă planează fără să vrei asupra ta.

Aceasta este situația „normală". Ce se întîmplă însă cînd există un conflict? Nu mă voi referi la conflictul infracțional, ci la cel civil. Cum a fost, bunăoară, în 21 Decembrie 1989. Am avut ghinionul să fiu arestat în acea după-amiază (fără să fi făcut ceva eroic). Am fost dus la Inspectoratul General al Miliției, unde grupul din care făceam parte, fără a fi bătut, a fost depozitat într-o încăpere de învățămînt politic (era plin de Ceaușescu pe pereți). Din timp în timp intra în încăpere un maior în ținută de teren, care urla și ne înjura de mamă. Făcea crize de furie epileptică de fiecare dată cînd ne vedea. Cînd am fost duși, la miezul nopții, spre dubele care trebuiau să ne îmbarce spre Fortul Jilava, am străbătut cu cătușele la mîini, în lanțuri de opt, culoarele hidoasei clădiri: pentru că nu mai încăpeau în camere, arestații erau aruncați de-a valma pe lîngă pereți, sub supravegherea subofițerilor și a milițienilor elevi. Aceștia, spre uimirea mea, se purtau cu deținuții așa cum citisem în cărțile despre naziști că se purtau paznicii de acolo, temuții *kapo*. Nu doar că deținuții fuseseră literalmente stîlciți în bătaie în momentul arestării, dar kapo-milițienii români din IGM le speculau acum suferința de o manieră atroce. Pe întortocheatul parcurs al scoaterii noastre din incinta IGM, am apucat să văd un deținut ridicat în picioare cu șuturi în fund și apoi lovit în testicule, un altul care avea fața jupuită era pălmuit pentru că, spunea kapo-milițianul, avea „moacă de șmecher"; în fine, am văzut un bărbat mătăhălos, cam de 50 de ani, cu o teribilă ruptură în carne sub ge-

nunchi, părînd a fi fost o fractură deschisă, obligat să se ridice în picioare cu fața la zid, și care urla de durere la fiecare mișcare, strigăte care tînărului soldat din spatele său îi trezeau o ciudată îndîrjire sadică.

M-am întrebat de multe ori de ce acei oameni în uniformă executau ordinul de a aresta ca și cînd ar fi dorit să extermine? — de ce ațîțau o suferință deja produsă, prin violențe pe care nimeni nu le ordona? — de ce adăugau durerii unui *semen* de al lor setea irațională de gemetele iscate prin ura torționară față de un *condamnat*? Dacă nu ar fi existat setea morbidă de a tortura a acelor kapo-milițieni, frustrarea celor bătuți în 21 Decembrie 1989 pentru cinismul cu care au fost tratați de „justiția" postrevoluționară nu ar fi fost atît de înverșunată. În fapt, cînd am fost convocați în ianuarie 1990 la Procuratura Militară pentru a da declarații despre tratamentul suferit, anchetatorii păreau deja deciși să nu urmărească în justiție vreun kapo-milițian: pretextau că, vai, nu se păstrase nici o evidență a ofițerilor și subofițerilor aflați în exercițiu la data Revoluției. Enormitatea acestui pretext sugera că puterea proaspăt instalată deja se gîndea că va mai avea nevoie de serviciile tipului uman pe care aici, pentru a-i sublinia aberația, l-am numit kapo-milițian.

Sentimentul carceral al ființei

Faptul că absolut nimeni nu a fost tras la răspundere pentru atrocitățile fizice comise de milițieni împotriva demonstranților din Decembrie 1989 este un scandal al justiției. Dar că sensibilitatea opiniei publice la acest scandal este atît de redusă sugerează faptul că anomalia stă și în incapacitatea noastră de a resimți ca pe un grav ultragiu violența fizică practicată de autorități în actul exercitării puterii. *În România de dinainte și de după Revoluție agresiunea fizică și violența polițienească sunt*

comportamente curente. Faptul devine mai mult decît evident de fiecare dată cînd miliția/poliția este confruntată cu o mișcare de protest care stîrnește iritarea „stăpînilor țării" (și ai legii). Felul în care au fost bătuți pe străzi și în cazărmi oamenii arestați în 21 Decembrie 1989 e perfect solidar cu brutalitățile gratuite și arbitrare pe care poliția le-a perpetrat cu sete torționară împotriva studenților aproape șase ani mai tîrziu. E aici o continuitate care mie unuia îmi dă fiori, căci nu este vorba numai de dificultățile instaurării tipului de responsabilitate a legalității pe care statul de drept o pretinde. Simt aici și altceva, și anume combinația sordidă dintre iresponsabilitatea morală a unui funcționar plătit să bată și gustul său pervers pentru violența care se bucură de imunitate. Căci, să nu ne amăgim: *cruzimea* acestor bătăuși „legali" nu a fost ordonată; ea este contribuția lor personală, executată cu plăcere și fantezie. Acești anonimi pe care statul ne silește să îi plătim ca să ne bată îmi evocă straniile figuri de torționari pe care i-a etalat „Memorialul durerii". Ei sunt, retrospectiv și *in nuce*, temnicerii români ai anilor '50 și asasinii lui Gheorghe Ursu din 1985, oameni care fac răul cu sete și în același timp cu o indiferență morală stupefiantă: ei se deosebesc de oamenii normali prin aceea că nu au remușcări față de răul pe care l-au comis, ci numai resentimente față de victima care a reușit să supraviețuiască.

Asasinii printre noi*

Istorie contemporană

În decembrie 1984 două colege de birou răsfoiesc un jurnal intim, care aparține șefului lor. Toamna fusese Congresul al XIII-lea al PCR și cele două dau peste pagini virulent caustice la adresa Congresului și a Conducătorului. Chicotesc, se amuză. Dar se și tem. Mai sunt și alte însemnări, probabil caustice la adresa lor sau a colectivului de muncă. Se decid să predea manuscrisul securistului oficial al locului de muncă. Acesta îl predă la rîndul lui directorului, care, conștiincios, face o adresă de sezisare a „cazului" către Ministerul de Interne. Pe 30 decembrie cel denunțat este chemat la miliție, unde i se retrage fără explicații pașaportul care tocmai îi fusese acordat (pentru a-și vizita fiica, în Statele Unite). Întors după sărbători la serviciu, constată dispariția jurnalului. Pe 7 ianuarie 1985 Securitatea îi percheziționează casa și îi confiscă cele 61 de volume ale jurnalului său intim, ținut fără întrerupere din 1944. Prin casă au mai fost găsite 2 mărci, 3 guldeni, 0,5 lire sterline. Imediat au început anchetele la sediul Securității din str. Rahova nr. 37-39, pentru infracțiunea de „propagandă împotriva orînduirii socialiste". Anchetele au durat, zilnic, pînă în luna aprilie, cînd încadrarea i-a fost schimbată în „operațiuni interzise cu valută". În tot acest

* „Asasinii printre noi", *22*, anul VI, nr. 49, 6–12 decembrie 1995, p. 15.

timp i se cerea să-și toarne prietenii care apăreau în jurnale (și care erau, majoritatea, personalități ale vieții culturale). A refuzat. În iulie 1985 ancheta a fost sistată, deoarece începuse Conferința de la Helsinki pentru Drepturile Omului, în care guvernul comunist al României juca mica sa partitură mincinoasă. Pe 2 august un ofițer de securitate prelucrează „cazul" în fața colectivului, arătînd caracterul dușmănos al jurnalelor confiscate. Oare colegele care l-au denunțat jubilau? Pe 21 septembrie este arestat direct de la serviciu (Conferința de la Helsinki se terminase). E bătut sistematic în timpul anchetelor, care devin din ce în ce mai personale. Anchetatorii îl urăsc, căci ancheta progresează în ritmul parcurgerii jurnalelor, care sunt un rechizitoriu persiflant și lipsit de indulgență exact al celor care îl torturează. Torționarii caută să spargă această oglindă snopindu-l în bătaie pe autor. E torturat la anchetă, de securiști, și apoi e torturat în celulă, de deținuți-torționari, care își reduc pedeapsa turnînd și torturîndu-și colegii de detenție. Pe 13 sau 14 noiembrie este bătut în burtă cu un corp dur atît de sălbatic, încît loviturile îi perforează intestinul subțire. Din acel moment fecalele încep să i se verse direct în abdomen, infectîndu-l. Se declanșează septicemia. Acuză dureri atroce de abdomen. Vomită sînge și are melenă. În celulă tortura continuă. Doborît de febră și durere, cere să fie dus la infirmerie și este, firește, refuzat. Pe data de 17 noiembrie 1985 moare.

Două zile mai tîrziu cadavrul este depus la Morga Pantelimon, iar fiul lui este înștiințat de un sectorist că îl poate vedea. Încheieturile mîinilor au carnea roasă pînă la os, fața este lovită iar corpul tumefiat. De la închisoarea Jilava, unde a fost asasinat, sunt primite „efectele" mortului: toate hainele sunt mînjite de sînge negru, întărit. Funcționarul de acolo refuză să declare cauza morții. Abia pe 23 noiembrie este eliberat un certificat de deces, cu diagnosticul *peritonită generalizată*.

Dar pe 14 familia celui ucis este obligată să plătească echivalentul a zece salarii medii, drept daune pentru infracțiunea de deținere de valută. În fine, cel asasinat este citat la 2 decembrie 1985 în fața instanței (Judecătoria sectorului 6) pentru deținere ilegală de valută. Procurorul, în rechizitoriu, propune pentru cel mort 7 ani de închisoare.

Cine a fost cel ales

Omul care a fost ucis în bătaie de Securitate în noiembrie 1985 se numea Gheorghe Ursu, iar prietenii îi spuneau Babu. Dar *cine* era Gheorghe Ursu? Gheorghe Ursu era un inginer care își cîștiga pîinea proiectînd blocuri. Avea o conștiință atît de vie a meseriei sale, încît la cutremurul din 1977 a refuzat să părăsească blocul în care se afla, întrucît, a spus, dacă acesta cade, toate blocurile proiectate de el vor cădea și atunci merită să moară o dată cu ele. Ceea ce proiectase Gheorghe Ursu s-a dovedit însă trainic, pentru că nici unul din blocurile făcute de el nu a căzut. Și, din acest motiv, *din cauza lui nu a murit nimeni*. Spiritualmente, el a semănat multora dintre noi, cei care am trăit sub Ceaușești degradarea ultimă și comicul cel mai mizerabil. Firește, de vreme ce a fost ales, forma în care el își trăia reprezentativitatea era exemplară. Ca noi toți, se menținea în viață printr-o vie și neastîmpărată sete de cultură. Ca și el, noi toți am avut două vieți sub comuniști: una în care ne cîștigam supraviețuirea fizică, ca sclavi salariați la stat, și o alta, prin care ne cîștigam viața spiritului, pe care o consideram mult mai adevărată decît cea pe care ne-o iroseam pe la cozi — pentru că în ea puteam fi liberi și visa— și pe care o trăiam în cultură. Cine nu a făcut coadă pentru cărți, pentru bilete la Ateneu sau la Cinematecă, cine nu a traficat xeroxurile cărților interzise, cine nu era cu ochii ațintiți pe vorbele, articolele și

mișcările scriitorilor, acela nu știe ce însemna dragostea de cultură sub Ceaușescu. În egală măsură, cine nu a așteptat ore în șir pentru a-și ridica rația alimentară, cine nu a înghețat făcînd coadă la pîine, la lapte, la salam de soia, la orice aliment imaginabil, acela, deopotrivă, nu știe ce a însemnat Ceaușescu. Mizeria cea mai nerușinată trăia la mulți dintre noi, aproape fără legătură, alături de setea cea mai dezinteresată de cultură, de artă, de rafinament.

Așa era Gheorghe Ursu. Citea enorm, se pasiona după artele plastice, nu pierdea nici un film bun, era nelipsit la concertele Ateneului, voia să știe tot, era mîndru de soliditatea ingineriei sale, scria poezie așa cum respira — continuu, ținea jurnal de la 18 ani, era mai interesat de Conferința națională a scriitorilor decît de mîncarea pe care o mînca (și anume, la o cantină), era, ca mulți dintre noi, un doimaist convins. Și, firește, ca noi toți, Gheorghe Ursu își bătea un joc nebun de Ceaușescu, de prostia, vanitatea, fanfaronada, falimentul și nebunia regimului său, deopotrivă hilar și atroce. Prin urmare, aș spune că Gheorghe Ursu a fost întocmai ca fiecare dintre noi.

Mi-e limpede însă că *alegerea* lui Gheorghe Ursu a fost dublu motivată. A fost ales de Securitate atît pentru că semăna cu noi toți, cît și pentru că, prin cîteva trăsături, Gheorghe Ursu diferea profund de noi toți. Cînd Gheorghe Ursu spunea bancuri despre Ceaușești, el nu mai rămînea la bășcălie; la el, bășcălia devenise batjocură, iar batjocura se transformase în respingere categorică: umorul lui era necruțător, pentru că, în privința regimului comunist, Gheorghe Ursu nu mai avea nici o iluzie: socialismul era inuman, mincinos și mizerabil. O altă trăsătură care îl făcea să nu semene cu noi era încăpățînarea. Noica spunea că ideile sunt o formă de încăpățînare. *Încăpățînarea* lui Gheorghe Ursu era libertatea: libertatea de a călători, de a contempla originalele operelor de artă, de a citi cărți bune, de a face amor, de a trăi cultural *totul*. Din această afirmare in-

condiționată a libertății, într-un regim care era al servituților de orice fel, a rezultat și trăsătura care îl deosebea cel mai mult de noi. Gheorghe Ursu se lua în serios. Lua în serios prietenia, de aceea și-a avertizat prietenii de posibila lor implicare în ancheta care avea să-l transforme în cadavru și, tot de aceea, nu a turnat pe nimeni. Nicu Steinhardt spunea că valoarea pe care se bizuie practicarea dreptului este *curajul fizic în fața morții*. De noi toți ceilalți, Gheorghe Ursu diferea prin acest lucru esențial, pe care se bizuie exercitarea oricărui drept: *curajul fizic în fața morții*. Odată denunțat, Gheorghe Ursu a intrat în logica propriei sale libertăți: s-a pus pe sine însuși garant al cuvintelor și faptelor sale. Adică a răspuns cu trupul său viu și irepetabil la agresiunea celor care voiau să îi suprime felul liber și nonconformist de a fi. Și a fost ucis, datorită acestei libertăți care nu se lăsa înjosită, și datorită memoriei sale excepționale, de instituția care s-a ocupat cel mai științific de strivirea și lobotomizarea noastră: Securitatea.

Românii între ei

Morala sfîrșitului lui Gheorghe Ursu e tristă. Pe 17 ianuarie 1990, pornind de la inițiativa sorei lui Gheorghe Ursu, s-a declanșat o anchetă în vederea descoperirii celor responsabili de asasinarea lui Gheorghe Ursu. Referatul final al anchetei, semnat de lt.col. Dan Voinea la data de 31 martie 1990, propunea trimiterea în instanță a *ofițerului anchetator* (care s-a evidențiat prin brutalitate și în represiunea din Decembrie 1989), a *șefului arestului* și a *șefului direcției cercetări penale din IGM*. Procuratura militară nu a întreprins nimic timp de doi ani, iar cînd a început să întreprindă a recalificat asasinatul ca „omor prin imprudență"* și a confecționat un

* Pentru a putea fi încadrat într-una din amnistiile date de Ceaușescu și de Iliescu.

vinovat benevol care îi inocentează pe securiștii anchetatori.

Prima lecție a procesului asasinilor lui Gheorghe Ursu este că nu va fi nici un proces: asasinii lui slujesc în continuare în structurile prin care și puterea actuală domină societatea și, prin urmare, *acest tip de servicii* nu pot fi chemate în fața nici unei instanțe românești. În România, Justiția apără, prin orice abuz, pe stăpînii legii și ai țării. Prin urmare, dacă cineva care nu aparține Puterii vrea dreptate, nu va trebui să apeleze la o instanță din țară, pentru că nu va obține decît amînări (în chestiunea ridicată) și persecuții (împotriva persoanei sale).

A doua lecție se referă la cele două colege de serviciu care l-au denunțat. Astăzi, una dintre ele se căiește; cealaltă însă, cînd își amintește de omul la a cărui asasinare a contribuit, obișnuiește să spună: „Ia mai dă-l dracului și pe ăsta!" Lucrul atroce este acesta: noi trăim printre oameni care par normali, dar care, confruntați cu responsabilitatea lor evidentă față de niște acte *îngrozitoare*, sunt incapabili de sentimente morale. Această observație se aplică în egală măsură asasinilor și torționarilor lui Gheorghe Ursu. Aberația morală merge pînă acolo, încît acești oameni sunt convinși că vina morții lui Gheorghe Ursu îi aparține lui Gheorghe Ursu, deoarece, dacă acesta ar fi fost „cuminte", azi ei n-ar mai fi avut nici o bătaie de cap.

Mai trebuie reamintit încă un lucru. Modul în care a decurs ancheta sugerează o implicare din ce în ce mai personală a anchetatorilor în torturarea lui Gheorghe Ursu. Gheorghe Ursu ajunsese să fie torturat cu ură. Era ca și cum, pe măsură ce i se citeau cele 61 de caiete confiscate ale jurnalului său, ura anchetatorilor sporea. De ce îl urau? Singurul răspuns plauzibil este că Gheorghe Ursu le pusese în fața ochilor, prin jurnalul său, o oglindă în care adevărul despre hidoșenia lor absolută era spus net, pe șleau, așa cum face numai oglinda. Ast-

fel, *din ură*, s-a luat decizia uciderii lui. Nu trebuie să uităm nici o clipă că Gheorghe Ursu a fost ucis în bătaie, după săptămîni de tortură dublă, atît la anchetă, cît și în celulă. Lucrul care șochează cel mai tare, după indiferența justiției și după lipsa de simț moral a torționarilor, este sadismul, ura, îndîrjirea, bestialitatea celor care l-au torturat. *Acești oameni continuă să trăiască printre noi*, protejați de o justiție aflată în slujba unei puteri care speră să se mai folosească, în același fel, cîndva, de serviciile lor.

În fine, ar mai trebui poate adăugat că unul din procurorii care, sub Ceaușescu, a spălat dosarul lui Gheorghe Ursu de orice urmă de asasinat politic, calificîndu-l penal, este actualul procuror general al republicii, Manea Drăgulin*.

* Materialele și documentele pe care le-am folosit la redactarea acestui text provin din *Dosarul Gheorghe Ursu* („Babu"), editat de GDS cu sprijinul fundației „Gheorghe Ursu" și din filmul-video „Babu" de Cornel Mihalache, ambele prezentate la GDS în ziua de 27 noiembrie 1995, cu ocazia comemorării a zece ani de la asasinarea lui Gheorghe Ursu.

Refuzul memoriei*

Cîtă memorie, atîta identitate

Aș dori să semnalez în cuprinsul acestui eseu un fenomen deopotrivă bizar și neliniștitor. Este vorba despre *refuzul memoriei,* — la cei ieșiți din experiența comunistă. În sondaje, acest fapt e exprimat prin poziția periferică pe care o ocupă, în preferințele publicului, problema clarificării trecutului comunist și a evaluării victimelor acestuia. Într-o fostă țară comunistă, care a *suferit* de pe urma comunismului, este un paradox faptul că aproape nimeni nu e interesat de *condamnarea* lui. Dimpotrivă, ceea ce sare în ochi este că aproape toată lumea nu vrea decît să uite, și anume cît mai repede și mai complet.

La început, prin 1990, am crezut că această situație anormală poate fi explicată prin existența unui inconfortabil sentiment de culpabilitate, difuz în majoritatea populației (amplificat, poate, și de limbajul intransigent al opoziției anticomuniste din acei ani, care era axat pe ideea purificării morale și a respingerii oricărui compromis cu „comuniștii"**). Apoi mi-am amintit că me-

* „Refuzul memoriei", *22*, anul VI, nr. 40, 4–10 octombrie 1995, pp. 10–11.

** Știut fiind faptul că, la nivelul anului 1989, 3,8 milioane de cetățeni români erau membri ai PCR. Deși nu trebuie exagerat sensul ideologic al acestei apartenențe, totuși e important să înțelegem că o majoritate apreciabilă din populația României se acomodase deplin cu regimul comunist: după cum aproape fiecare familie a avut

moria fusese în mod spontan refuzată nu numai în spațiul public, cum am avut uimirea să văd că s-a întîmplat după 1989, ci, dacă stăteam să-mi amintesc bine, și în cel privat. Spre pildă, amîndoi bunicii mei au fost încarcerați de comuniști, unul sub Stalin, la Cernăuți, celălalt sub Dej, în Marea Baltă a Brăilei — la stuf. Despre aceste lucruri nu se discuta niciodată în familia mea, cel puțin nu de față cu mine. Iar dacă deschideam vorba, neplăcerea alor mei era enormă. Mai mult, singurul meu bunic pe care am apucat să-l cunosc, cel matern, nu vorbea niciodată despre temnița sa. Am crezut pe atunci că motivul acestei tăceri (sau reticențe) era *frica*. Ceea ce era de înțeles: oamenii fuseseră durabil înspăimîntați de teroarea din țară și, firește, se temeau. O problemă totuși exista: se temeau acești oameni și de familiile lor? Nu aveau ei încredere nici măcar în rudele lor cele mai apropiate? Dacă era așa, atunci ceva rău se întîmplase chiar cu celula familiei, în care suspiciunea și neîncrederea pătrunseseră și pe care, cum puteam să remarc din această ciudată frică, o alteraseră.

Prin urmare, pentru același comportament, puteam produce două explicații, după cum mă refeream la o perioadă de timp sau la cealaltă:

(α) Înainte de 1989, evident, nimeni nu putea vorbi în public despre ororile legate de sovietizarea forțată a țării și deci despre pușcării. Dar, cel puțin în principiu, memoria ar fi putut să fie păstrată în interiorul familiilor care au avut de suferit. Or, nici vorbă de așa ceva. Prin urmare, dacă înainte de 1989 nici măcar în familii nu se vorbea despre calvarul temnițelor comuniste era pentru că, după toate aparențele, pînă și nucleul fami-

cel puțin un arestat în anii 1948-1964, în egală măsură a avut, după 1964, și un membru bine plasat în ierarhia puterii, un ștab sau un ștăbuleț, prin care fiecare a participat la niște beneficii profund mafiotice și, din punct de vedere moral, vicioase. După răul direct al *desființării* (era Dej), în istoria noastră a urmat răul indirect și perfid al *firescului abjecției* (era Ceaușescu).

liilor ajunsese să fie infectat de informatori sau atins de acea frică difuză și paralizantă, pe care prezența atotstăpînitoare a Securității o exercita asupra fiecărui suflet din România Socialistă.

(β) Alta trebuia să fie explicația refuzului memoriei după 1989, cînd chestiunea ororilor comuniste a putut deveni, în sfîrșit, publică. Dar, în mod ciudat, oamenii, în majoritatea lor, manifestau aceeași bizară lehamite: ei păreau să creadă că ne putem vindeca de un trecut abominabil *mai degrabă uitînd, decît asumînd*. Cu excepția unei părți a elitei culturale, aproape nimeni din oamenii medii, din ceea ce ne-am obișnuit să numim *popor*, nu se arăta interesat de conservarea memoriei acelei enorme traume colective, care a fost genocidul comunist în România. Explicația pe care inițial am dat-o acestui fapt — pe care eu, personal, îl consider nefiresc — a fost aceasta: colaboraționismul a fost la noi un fenomen de masă; societatea a fost în așa măsură infiltrată cu informatori și în asemenea grad transformată într-o populație de clienți ai unei puteri discreționare, încît deosebirea dintre categoriile morale de victimă și de călău a fost complet ștearsă. Mi-am explicat refuzul memoriei prin acest triumf pervers al comunismului, care a reușit să facă din fiecare om supus vreme îndelungată regimului său o ființă locuită simultan de un călău și de o victimă. În măsura în care victima consimțea fericită, călăul chinuia *binevoitor*, atribuind mici derogări de la chin, mici peșcheșuri, în care victima, cu timpul, a fost deprinsă să vadă adevăratul sens al vieții: obținerea unor cadouri mărunte de la o putere arbitrară, care dispune de tine *pe dinăuntru*.

Prin urmare, dacă înainte de 1989 refuzul memoriei se putea explica prin (α) *frica* față de *teroarea* regimului comunist, după 1989 el ar fi putut fi înțeles prin (β) *conștiința unei complicități vinovate* cu *funcționarea lui vicioasă*.

Și totuși. Dacă aceste două explicații pot fi acceptate, în mod resemnat, ca plauzibile, cu un aspect al refuzu-

lui memoriei nu mă pot deloc împăca. În ciuda fricii și a culpabilității, orice om are o sumă de datorii etice față de sine și față de comunitatea în care trăiește. Personal, eu nu îmi pot reprezenta motivele datorită cărora oamenii care nu vor să-și mai amintească refuză să înțeleagă că *transmiterea de la o generație la alta a experienței colective este esențială pentru* ***supraviețuirea*** *comunității.* Dacă nu se transmiteau de la o generație la alta datinile și credințele populare, satul românesc și, pe cale de consecință, poporul român NU AR FI SUPRAVIEȚUIT. Faptul este cît se poate de limpede. Dacă nu se transmiteau de la o generație la alta suferințele și experiențele afective ale comunității, nu ar fi existat cultură românească populară și, pe cale de consecință, am fi fost un popor incult și, în același timp, lipsit de identitate. Dacă românii din vechime nu ar fi avut sensibilitate față de nedreptate și crimă, astăzi nu am fi avut nici Miorița, nici cîntecele bătrînești. Prin urmare, transmiterea memoriei colective nu este un act facultativ, un lux pe care oamenii uneori și-l acordă, iar alteori, cînd sunt prea „ocupați", îl lasă deoparte, pentru cînd or avea timp: *transmiterea memoriei colective este actul prin care o comunitate își realizează și își conservă identitatea.* Popor fără memorie colectivă nu s-a mai întîlnit, după cum nu se poate concepe identitatea unui om care și-a anulat memoria. Refuzul actual de a păstra memoria acelei traumatice experiențe colective care a fost deportarea unui milion de români între 1948 și 1964 (și exterminarea a circa 500 000) este, citit în cheie îngrijorată, primul pas spre pierderea identității comunitare. Nu mi se pare deloc exagerat să conchid că *românii vor trebui să-și regleze conturile cu memoria colectivă sau nu vor mai fi deloc.*

Să învățăm de la evrei

În istoria recentă există, în ceea ce privește *onorarea memoriei,* un precedent semnificativ. Întocmai după

cum popoarele mediteraneene au învățat de la evrei, în Antichitate, monoteismul, popoarele care au ieșit din comunism pot azi să învețe, tot de la evrei, eficacitatea asumării insuportabilului și edificarea unei demnități vigilente, pe conservarea încăpățînată a memoriei ororii.

Să ne amintim cît de îngroziți erau, imediat după război, supraviețuitorii lagărelor naziste. Întrebați ce vor să facă, răspunsul era unul singur: să uite. Nu pentru a ierta, căci pentru asemenea crime nu există iertare, ci pentru a înlătura din fața ochilor *insuportabilul*. Cu timpul, evreii supraviețuitori și-au organizat terorile și au făcut din exterminarea a 6 milioane de evrei un simbol eminent al atrocității. Astăzi, cînd este rostit cuvîntul *holocaust*, chiar și întrebuințarea uzuală trimite imediat la *simbol*: oricine, de oriunde, înțelege că e vorba de cel mai grav atentat adus vreodată ideii de om.

Insist asupra faptului că, oricît ar părea de paradoxal, identificarea *asasinării în masă* cu ideea de *atrocitate absolută* nu este deloc evidentă; și este meritul remarcabil al evreilor faptul că, *în cazul lor special*, identificarea a fost făcută prin intermediul noțiunii-simbol de holocaust. Pentru a fi mai clar, mă voi referi la exemplul țiganilor. Asemeni evreilor, și o parte a țiganilor a fost exterminată, ca rasă inferioară, în lagărele morții, și totuși, datorită lipsei *lor* de interes în conservarea memoriei atrocității la care au fost supuși, țiganii nu se bucură de compasiunea simbolică internațională de care se bucură evreii. În persoana oricărui evreu, oamenii de oriunde (probabil, cu excepția notabilă a arabilor) văd memoria simbolică a celei mai atroce ofense aduse vreodată ideii de om. Astăzi, „evreul" întrupează simbolic ofensa adusă umanității prin holocaust: „țiganul" sau „slavul" — deopotrivă rase „inferioare" în nomenclatorul naziștilor — nu. După opinia mea, explicația acestei disimetrii e foarte simplă. În timp ce evreii care au su-

pravieţuit holocaustului şi-au organizat teroarea într-o formă activă de memorie colectivă, celelalte naţii de supravieţuitori nu au făcut-o. Au preferat să uite *individual* ceea ce fusese o enormă ofensă *colectivă* adusă comunităţii lor. Astfel, evreii s-au solidarizat într-o formă fără precedent de demnitate a memoriei colective, în timp ce ceilalţi supravieţuitori au luat exterminarea ca pe ceva referindu-se la unul sau mai mulţi oameni — şi au uitat. Pentru că au identificat ofensa care li s-a adus cu un atac împotriva ideii de om, evreii au tras singura lecţie care se putea trage în mod eficace dintr-un genocid: *veghea memoriei împotriva ideii care a stat la originea exterminării*. Este motivul pentru care, azi, antisemitismul a devenit arhetipul atitudinii rasiste în genere. Nu mai puţin, e meritul tenacităţii *acestei* memorii de a fi impus o formă de vigilenţă prospectivă în care, de fapt, ne vom adăposti cîndva toţi, de vreme ce „evrei" putem deveni oricînd, dacă cineva suficient de puternic, pe care l-am deranjat, va decide să ne decreteze astfel.

Două măsuri şi un morman de cadavre

Cum am mai spus, primul lucru care atrage neplăcut atenţia într-o discuţie cu un ceh, un bulgar, un român sau un rus mediu este lehamitea de a mai vorbi despre comunism. Adică, scurt spus, refuzul *acestei* memorii, referitoare la atrocitatea comunistă.

Dar cei care sunt responsabili de insensibilitatea faţă de zecile de milioane de morţi produse industrial de ideologia comunistă suntem în primul rînd noi, *supravieţuitorii*. Prin 1990 mă gîndeam plin de speranţă la extraordinara sensibilitate etică pe care ruşii au ilustrat-o exemplar în secolul al XIX-lea şi eram sigur că ea, imediat ce va fi liberă să se manifeste, va da replica cea mai cutremurătoare lungilor ani de sclavie şi degradare

comunistă. Nu a fost așa.* Iar această așteptare înșelată a constituit primul semnal al degradărilor produse în natura umană de comunism: *homo sovieticus* este, între altele, omul tarat de *o egoist-agresivă insensibilitate etică*, vizibilă de la o graniță la alta a fostului lagăr comunist.

Al doilea factor agravant în refuzul de a înțelege lecția istorică a aberației comuniste stă în faptul că opțiunile opiniei publice occidentale sunt în mare măsură rezultatul victoriei de propagandă a serviciilor secrete comuniste. Chiar și acum, după prăbușirea sistemului, urmele acestei victorii sunt încă *prea* vizibile, *oriunde* în lume. Am enunțat mai sus degradarea umană a supraviețuitorilor. Se adaugă, imediat, falsa percepție internațională asupra comunismului. Personal, găsesc profund ofensator cînd oameni din Occident, cu care stau de vorbă, încep să mă căineze de apariția capitalismului în România și-i aud regretînd, cu oftături mîhnite, prăbușirea *speranței* sovietice. Acest tip de discurs este un scandal etic, o batjocură adusă memoriei zecilor de milioane de exterminați ai regimurilor comuniste. *El este la fel de ofensator ca și punerea la îndoială a existenței lagărelor de exterminare naziste.*

Pentru mine, este o sursă de mare tristețe dubla măsură cu care continuă să se mai judece și azi cele două aberații totalitare ale secolului al XX-lea: nazismul și comunismul. Se crede încă, presupun, că ideea în numele căreia s-a ucis la stînga este de fapt măreață (egalizarea de clasă), în timp ce ideea în numele căreia s-a ucis la dreapta e complet discreditată (egalizarea de rasă). Dacă admit că ideea rasistă e o aberație, nu înțeleg de ce continuă să se creadă că ideea comunistă e ge-

* O excepție notabilă, alături de alte cîteva cărți — puține totuși —, este superbul „rechizitoriu pentru a servi la procesul postum al lui Lenin, Troțki și Stalin", scris de un rus din cea mai pură tradiție ortodox-etică rusească: Vladimir Volkoff, *Treimea răului* [1991], Editura Anastasia, București, 1996 (traducerea este greșit indicată: ea aparține lui Cristian Preda și nu lui Aurelian Crăiuțu).

neroasă*. Ceea ce resping cu repulsie este gîndul că cineva poate călări liniștit un cadavru atîta timp cît are o idee „luminoasă" în cap. Formată de acest tip de judecată strîmbă, opinia publică e indulgentă, deoarece, datorită lungii ei complicități cu ideea că stînga înseamnă progres, ea a rămas sensibilă la crimele care sunt justificate prin „valoarea" ideii de egalitate. Îmi dau cu tristețe seama că *opinia publică internațională e departe de a înțelege că ideea comunistă este tot la fel de pernicioasă ca și ideea nazistă*. Este, transpus la situația opiniei publice, ceea ce István Eörsi numea „schizofrenia intelectualilor comuniști"**, prin care înțelegea contabilizarea cu două măsuri a crimelor celor două totalitarisme (intransigentă cu naziștii, îngăduitoare cu comuniștii).

* Numeric vorbind, între crimele naziste și cele comuniste este o diferență de un ordin de mărime (ca de la 6 milioane la 60 de milioane), în „favoarea" comuniștilor, care au exterminat mult mai mult, deși cu un criteriu mai puțin sistematic (dar la fel de aberant: pentru cel ucis nu era o mare deosebire faptul că fusese exterminat la rubrica „evreu", „chiabur" ori „dușman al poporului").

** Un exemplu frapant este Georg Lukács. El vedea antisemitism numai în tabăra „fascistă", refuzînd să ia act de antisemitismul regimurilor comuniste, care, în viziunea lui, era *doar* un accident. Dar nu era. Orice observator imparțial poate sezisa că, în faza de subversiune și instalare la putere, prezența evreiască a fost masivă în toate partidele comuniste europene: nu mai puțin, antisemitismul apare aproape cu necesitate în etapa de consolidare și justificare *internă* a regimurilor comuniste. Tot un accident de parcurs erau, pentru Lukács, victimele *staliniste* (singurele pe care, cu reticențele bine cunoscute, admitea să le ia în considerare). În ultimii săi ani de viață, Lukács (†1971) a continuat să susțină că „cea mai îngrozitoare societate socialistă este superioară celei mai bune societăți capitaliste". Logica sa *schizofrenică* funcționa ca și cînd pentru zecile de milioane de victime ale lui Stalin a fost mai bine să moară datorită comunismului, decît să trăiască „înstrăinarea de sine" sub capitalism. Adjectivele lui sunt deopotrivă sugestive și sinistre: alienarea capitalistă era, pentru Lukács, „înfiorătoare", în timp ce lagărele comuniste erau „simple" abateri, devieri „nesemnificative"(*cf.* Georg Lukács, *Pensée vécue, mémoires parlés,* Paris: L'Arche, 1986; prefața, «Le droit à la dernière parole», îi aparține lui István Eörsi).

Noi, supraviețuitorii comunismului, avem în fața ochilor aceste trei realități:

(i) refuzul memoriei atrocității comuniste, la majoritatea populațiilor postcomuniste (rezultat probabil al apariției „omului nou");

(ii) schizofrenia dublei măsuri, la opinia publică internațională (rezultat parțial al succesului de propagandă comunist);

(iii) în fine, cazul holocaustului, care constituie un precedent reușit de instrumentare a memoriei colective.

Dacă ne pasă de soarta și demnitatea noastră, noi *trebuie* să facem ca evreii. Ar trebui, spre pildă, înființat un *Institut Internațional al Exterminării Comuniste,* în care zecile de milioane de victime ale nebuniei comuniste să fie onorate de dreptul lor elementar la memorie și reprezentare. În care, evident, să existe un serviciu de urmărire a tuturor torționarilor și asasinilor comuniști, care să fie vînați oriunde s-ar afla și care, datorită *acestei* presiuni psihologice, să nu se mai simtă în siguranță nicăieri pe suprafața pămîntului. Și, după cum ideea de holocaust descalifică automat orice gîndire de nuanță național-socialistă (nazism), ar trebui să avem și noi puterea de a impune lumii civilizate adevărul elementar că *ideea de comunism implică în mod necesar devalorizarea omului și exterminarea lui.* Cît timp nu vom restitui memoriei demnitatea ei reparatorie, umanitatea celor uciși, prin nevrednicia noastră, a supraviețuitorilor, va rămîne în veci devalorizată. Cît despre ființa noastră actuală, ea va fi oricînd susceptibilă de a fi, din nou, exterminată. Problema stigmatizării ideilor comuniste nu este numai a noastră, a celor din Est, după cum genocidul rasial nu a fost deloc numai problema evreilor. Și, întocmai cum evreii, prin simbolul holocaustului, au ridicat la oprobriul ultim ideea de discriminare rasială, la fel și noi, urmașii celor care au cunoscut exterminarea comunistă, ar trebui să ridicăm la oprobriul ultim

ideile care au constituit nucleul dur al ideologiei marxist-leniniste.

Ființa subzistă în existența ei prin continuitate, limbă și identitate. Nici una din aceste trei trăsături platonice ale subzistenței nu se poate institui în absența memoriei. Cui nu-i pasă de memorie vrea implicit să dispară. Avertismentul e foarte clar: supraviețuiesc numai popoarele care au un bun comerț spiritual cu memoria lor colectivă.

Două măsuri
și un morman de cadavre*

Argumentul revizionist

Poate că aspectul cel mai frapant al posterității comuniste este inocentarea ideologiei și a partidelor care, în numele comunismului, au practicat ceea ce în cazul nazismului a fost denumit „crimă împotriva umanității". Încurajați de placida indiferență a „maselor largi populare", foști comuniști, vechi tovarăși de drum sau oameni de convingere pur și simplu — *revizioniștii* — își articulează din ce în ce mai limpede un tip de discurs care fie separă net ideologia marxist-leninistă de practica partidelor care s-au reclamat din ea, fie reabilitează însăși politica acestor partide. În primul caz, realitatea crimei este estompată prin afirmarea valorii intrinseci a ideologiei, în cel de al doilea cruzimea regimurilor este justificată prin rezultatele economice și sociale obținute de acestea. Al doilea tip de abordare este, datorită cinismului, cel mai respingător, deși, în chip curios, argumentele prin care se justifică sunt, în același timp, și cele mai populare. Sunt convins că încercarea de a reabilita intelectual comunismul ar fi mult mai timidă dacă unele din premisele acestor idei nu ar fi înconjurate de o largă aprobare populară. Aș dori să

* Acest text combină două articole: „Două măsuri și un morman de cadavre", *22*, anul VII, nr. 3(309), 17–23 ianuarie 1996, p. 10 și „Argumentul revizionist", *ICS* — Periodic Studențesc de Cultură și Atitudine Socială, an II, f.a., nr. 2, p. 12.

examinez argumentul revizionist pornind de la investigarea motivelor acestei aprobări populare. Ideea după care m-am ghidat este aceea că atitudinea justificativă a revizioniștilor întîlnește aprobarea tacită a unor presupoziții latente, adînc săpate între reprezentările „inconștientului colectiv" popular.

Cei care încearcă să reabiliteaze *politica* partidelor comuniste — *i.e.*, *revizioniștii* — argumentează că numai prin ele s-a putut realiza rapid modernizarea industrială și, în plus, că numai politica lor a putut desființa „inegalitățile" și „discriminările" societății burgheze. În fond, se spune, partidele comuniste au fost consecința naturală a exploatării celor mulți de către cei puțini, iar scopul politicii comuniste a constat tocmai din eliminarea acestei exploatări. Prin urmare, dacă aceste obiective au fost realizate prin suferințe și sacrificii omenești, trebuie recunoscut că acestea au fost *în mod obiectiv inevitabile*, doarece ele s-au datorat mai degrabă încăpățînării forțelor reacționare, decît durității în sine a politicii comuniste.

După cum se poate remarca, primul etaj al argumentului este social și economic. El justifică comunismul ca atare prin progresul pe care în mod normal o societate capitalist-democratică nu l-ar fi putut aduce. Combaterea *conținutului* acestei idei este radical inutilă: dacă s-a realizat undeva pe acest pămînt echitate socială și prosperitate materială pentru *mulți*, este tocmai în societățile occidentului capitalist.

Al doilea etaj al argumentului revizionist este moral și a fost introdus pentru a exonera de responsabilitate crimele care au însoțit politica concretă a partidelor comuniste. El se sprijină pe simțămîntul foarte răspîndit că progresul cere *în mod firesc* sacrificii, dar, firește, își extrage valabilitatea din faptul că cel sacrificat este mereu *celălalt*. Iar cînd *celălalt* este un fost și/sau actual obiect al invidiei sociale (spre pildă, „burghezul", „moșierul", sau, generic, „capitalistul"), argumentul își tra-

ge forța și din această combinație impur interesată: identificarea victimei represiunii atît cu țapul ispășitor tradițional, cît și cu obiectul invidiei sociale. Prin urmare, latura morală a argumentului revizionist readuce laolaltă mai mult elemente, în fond, banale: (i) cinismul supraviețuitorului, (ii) respectul servil al celui strivit în picioare față de gangsterismul de stat triumfător, (iii) sentimentul unei revanșe istorice față de privilegiați, (iv) convertirea sentimentului de neputință personală în atașament fanatic la ideea necesității existenței răului în istorie, (v) justificarea lașității și a pasivității personale prin complexul țapului ispășitor și/sau al sindromului „să moară și capra vecinului".

Altfel spus, argumentul celor care inocentează moral însăși politica partidelor comuniste revine la a spune că nici o omletă nu se face fără să spargi ouăle*, iar coaja acestora trebuie oricum aruncată la coș. Această maximă identifică în mod cinic coaja cu victimele represiunii, justificînd gropile comune pe care responsabilii comuniști le-au umplut cu cadavre printr-o nevinovată curățenie menajeră. Singurul lucru care „scîrțîie" este totuși amploarea cu totul dementă a crimelor comuniste. Cînd revizioniștilor li se aduce la cunoștință *mărimea* crimelor comise de aceste regimuri reacția este în general de două tipuri: fie declară că cifrele sunt falsificate, fie este adoptată poziția contraatacului dubitativ, de tipul: „or fi făcut ei ceva, «exterminații» ăștia, că doar nimeni nu poate condamna un om pe degeaba." Cu alte cuvinte, conștiința vinovată a susținătorilor actuali ai comunismului este spălată fie printr-o ignoranță construită conștient pe respingerea informației, fie prin bagatelizarea nevinovăției celor uciși, asupra cărora se aruncă o perfidă pată morală. Cred că latura morală a argumentului revizionist este populară, deoarece

* Potrivit observației ironice, făcută într-un rînd de Sorin Vieru, că acest proverb reprezintă cel mai popular proverb scoțian din Rusia.

îmbină sentimente tradițional joase cu resentimente firesc eterne. Cu alte cuvinte, deoarece face apel la nivelul cel mai comun al inculturii sufletești, care, nu e nici un secret pentru nimeni, este regula și baza de mase a oricărei politici populiste.

Plauzibilitatea laturii sociale și economice a argumentului revizionist se înrădăcinează tot într-un strat de presupoziții colective adînc înrădăcinate în deprinderea cotidiană. Oamenii simpli văd uriașele combinate industriale și cred că prezența lor desfigurantă în peisajul național este în sine un semn de modernizare. Poporul s-a obișnuit să lucreze în unități industriale mamut, să fie prost plătit, dar să aibă locul de muncă asigurat — iar oamenii numesc acest lucru echitate socială. Sunt mulțumiți că au o locuință, dar faptul că aceasta este mizeră, prost făcută, neîncăpătoare și, potrivit unor standarde europene, improprie unei vieți decente, nu le mai trezește oamenilor nici o reacție. Și tot așa, la nesfîrșit, se pot enumera rînd pe rînd criteriile *mutante* ale acestui mod de a privi viața luînd ca normă sărăcia, mizerabilul, fatalismul, servilismul și tutela.

În rezumat, cred că popularitatea credinței în progresul social și economic al comunismului se bazează pe patru presupoziții extrem de răspîndite:

(a) Oamenii cred că progresul constă *în prezența fizică* a multor blocuri de locuințe, a multor mari combinate industriale etc., uitînd că *prosperitatea, singura în funcție de care se judecă progresul, nu constă în existența fizică a unui obiect, ci în rentabilitatea lui economică.*

(b) Oamenii s-au obișnuit cu mizeria și cu degradarea socială în virtutea credinței — cu valoare de instinct — că *o realitate familiară, oricît de mizerabilă, este mai bună decît una necunoscută**;

* Potrivit distihului, devenit, datorită popularității, dicton: „Fie pîinea cît de rea/Tot mai bine-n țara mea" (George Crețeanu).

(c) Neexistînd termen de comparație, oamenii au echivalat norma cu anormalitatea și, astfel, *viața lor mizerabilă a fost identificată cu realitatea oricărei vieți normale în genere;* fiind și arbitrară, pseudonorma a indus credința fatalistă că, *orice ai face, nu există alternativă.*

(d) Datorită faptului că singura sursă de inițiativă era, sub comunism, Statul, oamenii au ajuns să creadă că *nu se poate trăi în afara lucrurilor pe care le oferă și controlează Statul*: altfel spus, ei s-au transformat într-un soi de clienți-paraziți ai Statului, atît din punct de vedere material, cît și din punct de vedere psihologic, potrivit ideii că *nu poate exista viață normală în afara atotputerniciei Statului.* Această stare de fapt a creat un mental colectiv naiv, lipsit de criterii critice în evaluarea realității, ușor accesibil judecăților resentimentare, suspicios față de inițiativa individuală și dependent de patronajul unei autorități față de care nu poate practica decît tropisme de punere sub tutelă și servilism.

Aceste patru presupoziții colective plus scuza morală subsecventă explică, cred, îndeajuns, popularitatea ideii potrivit căreia, *una peste alta*, regimurile comuniste au făcut multe lucruri bune.

Valoarea tradiției filosofice comuniste

Mult mai interesant teoretic este cazul celor care inocentează ideologia marxist-leninistă, recunoscînd în același timp grozăvia crimelor comise de partidele care s-au revendicat în mod explicit din ea. În particular, aceștia resping în mod hotărît identificarea comunismului cu nazismul. Argumentul lor comportă două faze. În prima, este comparată viziunea despre lume național-socialistă cu viziunea despre lume comunistă și se conchide că, dacă prima poate fi redusă la exterminarea în numele rasei, a doua nu poate fi redusă la ex-

terminarea de clasă, deoarece Rosenberg nu poate invoca vreo tradiție filosofică respectabilă în favoarea sa, în timp ce marxism-leninismul se revendică în mod natural din idealismul clasic german. În a doua fază, este recunoscută amploarea crimelor comuniste, dar, printr-o curioasă întorsătură, importanța holocaustului este de fiecare dată covîrșitor mai mare decît grozăvia zecilor de milioane de victime ale comunismului. Este ca și cum nazismul ar fi fost o crimă *împotriva* umanității, în timp ce comunismul ar fi fost una *în favoarea* ei. Drept urmare, nazismul merită condamnat în orice formă de manifestare s-ar afla, cît de incipientă, în timp ce afirmarea politică a unui partid care se revendică din ideologia comunistă este tolerată, ba chiar privită cu îngăduință. Consecința practică a acestui punct de vedere este că anticomunismul va fi considerat o formă de primitivism agresiv, în timp ce antifascismul, el, este privit ca o formă inevitabilă de umanism. Faptul că aceasta este poziția *de facto* și a opiniei publice internaționale, sugerează că cei mai mulți oameni împărtășesc punctul de vedere că judecarea celor două totalitarisme cu măsuri diferite este legitimă.

Criteriul contabilizării cadavrelor

Aș dori acum să explicitez una din cele mai șocante premise ale acestei discriminări, pe care István Eörsi a denumit-o cîndva „schizofrenia intelectualilor comuniști". Justificarea adusă de partizanii dublei măsuri consta în valorizarea tradiției filosofice din care se revendică marxism-leninismul (prin respingerea ideii că ideologia comunistă e, în esență, o doctrină a urii de clasă) și devalorizarea tradiției filosofice prin care se justifică viziunea despre lume a nazismului (identificat cu ura de rasă în stare primară). Voi încerca să argumentez că această afirmație stă sau cade împreună cu o

alta, care este mult mai greu de acceptat pentru un om cu un simț moral nealterat: și anume, cu afirmația că un cadavru produs la dreapta este mult mai important decît un cadavru produs la stînga.

Toată lumea e de acord că ambele ideologii au produs crime. Or, dacă ideologiile implicate în acest raționament pot fi valorizate după respectabilitatea tradiției filosofice pe care o pun în joc, atunci și crimele produse de ele au importanța pe care le-o conferă justificarea lor. Dar, dacă valoarea unei crime poate depinde de *justificarea subiectivă* a criminalului, și nu de *măsura obiectivă* în care dreptul a fost încălcat, atunci crima care invocă în favoarea ei tradiția filosofică mai respectabilă este, prin chiar acest fapt, mai puțin vinovată decît crima care nu poate invoca în sprijinul ei tradiția vreunei filosofii respectabile. Prin urmare, dacă justificarea pusă în joc poate invoca o tradiție filosofică respectabilă, atunci crima este exonerată de o parte din culpa ei. O astfel de poziție, mi se pare limpede, anulează ideea oricărui drept, căci ierarhizarea ideologiilor criminale după valabilitatea tradițiilor filosofice pe care acestea le invocă revine, în fond, la a afirma că o crimă este tolerabilă la stînga și de neiertat la dreapta*. Altfel spus, un cadavru produs la dreapta cîntărește mai greu decît unul produs la stînga. Aberația acestei premise iese și mai net în evidență efectuînd un calcul cantitativ. Dacă holocaustul este evaluat la circa 6 milioane, iar exterminarea comunistă la circa 60 de milioane (ceea ce este o evidentă subevaluare), atunci raportul nazism/comunism este, în cadavre, de 1 la 10. Însă, deoarece crimele naziste sunt mai de neiertat decît cele comuniste, rezultă că 10 cadavre produse la stînga sunt mult mai puțin valoroase decît 1 cadavru produs la dreapta. Evident, acest criteriu poate fi interpretat atît ideologic, cît și rasist. În

* Căci, pentru imaginarul modern (post-1789), „stînga" este bună, iar „dreapta" este nu doar rea, ci și reacționară.

toată enormitatea ei, aceasta este *premisa materială* a afirmației privind superioritatea ideologiei comuniste asupra ideologiei naziste, altfel spus, temeiul „schizofreniei intelectualilor comuniști". Nu cred că un om cu un simț moral nealterat poate admite o asemenea discriminare. Deci, la rigoare, mă aștept ca acest argument să îi pună pe gînduri pe cei care susțin că ideologia comunistă poate fi inocentată prin valoarea tradiției filosofice pe care aceasta o invocă.

Criteriile *mele*

Eu însumi am lucrat în acest articol cu trei presupoziții, pe care doresc să le exprim cît se poate de limpede în final.

Prima este că nu există derogare de la drept. Comunismul ca și nazismul se tratează direct cu Codul Penal, ambele fiind doctrine vădit instigatoare la crimă și generatoare de criminalitate în proporție de masă.

A doua premisă este aceea că, potrivit realităților pe care le resping împreună (liberalismul și regimul parlamentar), opțiunilor pe care le împărtășesc (colectivismul și antiindividualismul) și similarității soluțiilor puse în aplicare (exterminarea și înregimentarea totalitară), nazismul și comunismul sunt două manifestări aparent opuse ale unei aceleiași aberații.

Pe cale de consecință, a treia premisă cu care am judecat lucrurile constă în aceea că, din punctul meu de vedere, și foștii comuniști implicați *direct* în represiunea care a caracterizat epocile cele mai sangvinare ale regimului (în cazul țării noastre, epoca 1948–1964) trebuie tratați exact cum au fost tratați de către Simon Wiesenthal, cu justețe, naziștii: vînați oriunde s-ar afla și deferiți rigorilor Codului Penal. Crima împotriva umanității este imprescriptibilă, iar valoarea unei crime este aceeași, indiferent de rasa celui ucis (sau a ucigașului) ori de ideologia justificativă.

Adevărul și judecata tăioasă*

Maniheismul are o presă proastă. Cînd vrei să spui despre cineva că judecă fără nuanțe și că are un discernămînt paușal, caracterizarea cea mai elocventă este că omul în chestiune e — *horribile dictu* — maniheist. În dicționare scrie că maniheismul a fost o doctrină religioasă bazată pe ideea conflictului permanent dintre bine (lumină) și rău (întuneric), întemeiată de un profet căruia grecii îi spuneau Manihaios, romanii Manes, iar noi, românii, Mani. Întemeietorul maniheismului s-a născut în Iran în anul 216 d.Hr. și a fost jupuit de viu șaizeci de ani mai tîrziu. Adversitatea pe care a trezit-o religia lui Mani a fost ieșită din comun: atacată cu violență în polemicile lor de teologii creștini, condamnată formal de liderii religioși ai mazdeismului și ai budismului, maniheismul s-a bucurat și de persecuția islamică — caz rar de unanimitate a reprobării. Iar astăzi încă, toți intelectualii subțiri vor detesta în maniheism orice judecată sumară, întemeiată pe postularea unui antagonism radical.

De ce oare maniheismul continuă să fie motiv de dispreț și azi? Răspunsul stă, cred, în concepția despre om pe care o propunea Mani. Pentru maniheiști, omul era

* Acest text combină, modificate, articolele „Adevărul și judecata tăioasă", *Dilema*, anul III, nr. 155, 29 dec. 1995–ian. 1996, p. 9 și „Maniheismul", *Privirea*, nr. 9(11), 6–12 martie 1996, p. 47.

o ființă duală, compusă din lumină și întuneric după o linie de demarcație foarte precisă. Nu doar că separarea răului de bine era, pentru maniheiști, imediată, dar amestecarea lor era principial imposibilă. Deoarece noi nu mai credem în separarea netă a binelui de rău, astăzi prin maniheism se înțelege o judecată paușală, întemeiată agresiv pe postularea unui antagonism elementar. Dar ce se impută, de fapt, acestei concepții în care simplificarea se combină atît de oportun cu hotărîrea?

Întîi de toate, s-ar putea argumenta că, *în realitate*, nu există nici o graniță netă între bine și rău. În al doilea rînd, de vreme ce această graniță este o himeră, atunci concluziile *practice* scoase din presupusa ei realitate trebuie să fie cu necesitate false. În fond, maniheismul, așa expediat, este un caz banal de judecată pripită, pe care oamenii cu un simț grosolan al realității o extrag dintr-o scorneală ce poate fi oricînd dovedită că este o minciună (sau o impostură).

Dar, mă întreb, pe care idee anume ne întemeiem convingerea că nu există graniță netă între bine și rău? Căci, mi se pare limpede că maniheismul moral ar fi irefutabil dacă nu ar exista undeva o sursă de impuritate. Dacă răul ar fi un microb sau un virus, atunci numai imbecilii ar putea avea ceva împotriva judecății maniheiste, care, în acest caz, ar consta în izolarea categorică a sursei de infecție. Prin urmare, maniheismul este nerecomandabil *numai* în virtutea ideii pe care ne-o facem despre suflet: altfel spus, *maniheismul moral este fals, numai și numai pentru că discriminarea dintre bine și rău este nesigură.* Dimpotrivă, dacă discernămîntul moral ar fi infailibil, atunci singura atitudine rezonabilă ar fi judecata casantă, bazată în mod senin pe discriminarea tăioasă dintre bine și rău. Pentru moderni, înainte de a fi filosofia dualismului ireductibil, maniheismul este morala celor pentru care răul și binele clivează după falii neamestecate. Altfel spus, a celor în care principiile opuse nu sunt miscibile.

Avem acum, prin urmare, temeiul adînc al respingerii maniheismului moral: nesiguranța discernămîntului moral și cognitiv, într-un cuvînt — *failibilismul*. Dimpotrivă, dacă discernămîntul nostru ar fi infailibil, atunci singura atitudine rezonabilă ar fi judecata casantă, bazată în mod senin pe discriminarea tăioasă dintre bine și rău. Argumentul este acesta: dacă natura noastră ar fi infailibilă, atunci ar exista oriunde în lume, inclusiv în sufletul nostru, o graniță netă între bine și rău și, pe cale de consecință, ar fi posibilă o judecată morală universal validă, bazată pe discriminarea lor netă. Dar, e aproape de prisos să o mai spun, noi suntem cu toții, *fără excepție*, failibili — și, spre deosebire de antici, avem și conștiința că suntem. Nu discriminăm fără greș între adevăr și fals, nici nu deosebim lipsit de ambiguitate între bine și rău. Mai mult, nu avem un simț „maniheist", precum mirosul, care să ne semnalizeze neechivoc falsitatea și răul, așa cum ne avertizează nările de pestilența mirosurilor urîte.

Există o singură săvîrșire la cele spuse. Dacă acceptăm că natura umană este failibilă (și nu văd cum ar putea fi refutat acest punct de plecare), atunci orice judecată sumară, întemeiată prin invocarea unui presupus antagonism *imediat* și *neechivoc* între bine și rău, adevăr și fals, frumos și urît etc., ascunde intenția unei minciuni militante. Altfel spus, cine practică maniheismul moral dă în mod inevitabil curs mai multor fraude (fie că e conștient, fie că nu):

(a) admite că posedă un simț (o facultate) care îi conferă infailibilitate;

(b) presupune că sufletul celor judecați este secționabil după laturi riguros bune și absolut rele;

(c) în fine, admite implicit că în sufletul celui care emite judecata maniheistă binele și răul sunt perfect separabile.

Concluzia acestui raționament pare a fi următoarea. Culturile care cred în existența unui suflet complex și

subtil sunt condamnate să resimtă antipatie pentru simplitatea tăioasă a criteriului de discriminare maniheist. Întrucît e vorba de cel care aplică lumii propriul său discernămînt, maniheismul practică o trufie întemeiată pe un fals intelectual. La rigoare, cel care ridică piatra pentru a lovi primul femeia păcătoasă, dacă nu este un inconștient — *și deoarece nu poate fi un sfînt* — este cu siguranță un maniheist.

Ar părea că, de vreme ce maniheismul e fals, judecata morală absolută e imposibilă. În realitate, invalidată este numai pretenția noastră de a formula adevăruri cu valabilitate noncontextuală. *Failibilismul sufletului nostru nu implică relativismul moral, ci recuză numai pretenția maniheismului moral de a formula judecăți universale.* Ceea ce înseamnă că, fără a deveni relativă*, *judecata morală este absolută numai în cazurile particulare.*

Mai trebuie să adaug un cuvînt, referitor la faptul că eu însumi am practicat (și voi mai practica) judecata tăioasă. Argumentul meu este următorul. Omul nu este nici pe de-a întregul bun, nici în întregime rău. Cred însă că actele sale sunt fie bune, fie rele. Cînd esența nu este nemijlocit vizibilă, ea *trebuie* judecată, firește, după ceea ce transpare din ea, adică după accidentele ei. E de ordinul evidenței că omul nu are o esență vizibilă: el se manifestă deci numai prin actele sale, care, ele, sunt vizibile. Prin urmare, orice judecată morală trebuie să fie o judecată de comportament și nu una de esență. De aceea oamenii judecă *numai* fapte, fiind privilegiul lui Dumnezeu să judece sufletele (de ce? — pentru că El singur vede *și* sufletul). Cred, de aceea, că judecata tă-

* Potrivit relativismului nu există adevăr sau criteriu absolute, *cam* totul poate fi adevărat, *orice* afirmație e fatalmente contextuală, există justificări pentru *orice* etc. Pentru mine, adevărurile umane nu sunt universale, ci contextuale. Dar, spre deosebire de relativiști, eu resping ideea potrivit căreia **și** criteriile de stabilire a adevărurilor ar fi contextuale. Criteriile și principiile, în concepția mea, sunt universale (adică noncontextuale).

ioasă *trebuie* practicată, dar numai ca o judecată a faptelor și nu a esențelor. Ține de temeiul profund al existenței noastre *să trebuiască* să indicăm și să condamnăm Răul oriunde *credem* că se află, potrivit simțămîntului sau raționamentelor noastre failibile.

Închei acest articol spunînd că nu am nici o rețetă de dat privitor la condițiile de valabilitate ale judecății tăioase. Totul depinde de finețea și de simțul moral al fiecăruia. Deși suntem făcuți să ne putem înșela oricînd, adevărul totuși există, iar răul poate fi întotdeauna identificat, în cazuri concrete, printr-o judecată adevărată (și, după gust, tăioasă). În fond, ceea ce descalifică judecata maniheistă nu este imposibilitatea discernerii adevărului particular, ci inexistența unei rețete universale a judecăților tăioase.

subtil sunt condamnate să resimtă antipatie pentru simplitatea tăioasă a criteriului de discriminare maniheist. Întrucît e vorba de cel care aplică lumii propriul său discernămînt, maniheismul practică o trufie întemeiată pe un fals intelectual. La rigoare, cel care ridică piatra pentru a lovi primul femeia păcătoasă, dacă nu este un inconștient — *și deoarece nu poate fi un sfînt* — este cu siguranță un maniheist.

Ar părea că, de vreme ce maniheismul e fals, judecata morală absolută e imposibilă. În realitate, invalidată este numai pretenția noastră de a formula adevăruri cu valabilitate noncontextuală. *Failibilismul sufletului nostru nu implică relativismul moral, ci recuză numai pretenția maniheismului moral de a formula judecăți universale.* Ceea ce înseamnă că, fără a deveni relativă*, *judecata morală este absolută numai în cazurile particulare.*

Mai trebuie să adaug un cuvînt, referitor la faptul că eu însumi am practicat (și voi mai practica) judecata tăioasă. Argumentul meu este următorul. Omul nu este nici pe de-a întregul bun, nici în întregime rău. Cred însă că actele sale sunt fie bune, fie rele. Cînd esența nu este nemijlocit vizibilă, ea *trebuie* judecată, firește, după ceea ce transpare din ea, adică după accidentele ei. E de ordinul evidenței că omul nu are o esență vizibilă: el se manifestă deci numai prin actele sale, care, ele, sunt vizibile. Prin urmare, orice judecată morală trebuie să fie o judecată de comportament și nu una de esență. De aceea oamenii judecă *numai* fapte, fiind privilegiul lui Dumnezeu să judece sufletele (de ce? — pentru că El singur vede *și* sufletul). Cred, de aceea, că judecata tă-

* Potrivit relativismului nu există adevăr sau criteriu absolute, *cam* totul poate fi adevărat, *orice* afirmație e fatalmente contextuală, există justificări pentru *orice* etc. Pentru mine, adevărurile umane nu sunt universale, ci contextuale. Dar, spre deosebire de relativiști, eu resping ideea potrivit căreia **și** criteriile de stabilire a adevărurilor ar fi contextuale. Criteriile și principiile, în concepția mea, sunt universale (adică noncontextuale).

ioasă *trebuie* practicată, dar numai ca o judecată a faptelor și nu a esențelor. Ține de temeiul profund al existenței noastre *să trebuiască* să indicăm și să condamnăm Răul oriunde *credem* că se află, potrivit simțămîntului sau raționamentelor noastre failibile.

Închei acest articol spunînd că nu am nici o rețetă de dat privitor la condițiile de valabilitate ale judecății tăioase. Totul depinde de finețea și de simțul moral al fiecăruia. Deși suntem făcuți să ne putem înșela oricînd, adevărul totuși există, iar răul poate fi întotdeauna identificat, în cazuri concrete, printr-o judecată adevărată (și, după gust, tăioasă). În fond, ceea ce descalifică judecata maniheistă nu este imposibilitatea discernerii adevărului particular, ci inexistența unei rețete universale a judecăților tăioase.

Capriciile adorației*

Agonia

Agonia liderului PNȚCD Corneliu Coposu a fost primul semnal că ceva neobișnuit se petrece. Nu mă refer la politețea inevitabil demagogică a vizitelor politice, care, deși numeroase și asidue, au fost totuși previzibile, ci la reacția plină de milă, atenție și îngrijorare a necunoscuților. Acesta a fost elementul nou și, pentru mine cel puțin, neașteptat. Agonia lui Corneliu Coposu a fost urmărită de opinia publică cu o compasiune impresionantă. Lumea venea la poarta spitalului să afle vești despre starea bolnavului, telefona la camera de gardă, citea cu îngrijorată nerăbdare buletinele de sănătate emise de corpul de medici, în autobuzele cu stații de difuzare a programelor FM murmurul conversației scădea brusc atunci cînd se transmiteau știri referitoare la evoluția bolii lui, iar pe stradă deseori auzeam oamenii cei mai simpli schimbînd vești și zvonuri despre natura răului care îl țintuise pe liderul țărănist în spital. În fine, am rămas profund impresionat cînd posturile de radio au informat despre numeroșii oameni gata să-și doneze unul din plămîni pentru salvarea vieții președintelui PNȚCD. Un om pe care acești oameni nu îl cunoșteau personal și care, înaintea internării sale în spital, nu părea să trezească decît simpatiile partizanilor săi politici, care, e bine să ne reamintim cu luciditate, se

* „Capriciile adorației", 22, anul VI, nr. 47, 22–28 noiembrie 1995, p. 7.

limitau la *numai* o parte din ceea ce numim azi opoziție. Ceea ce însă m-a frapat în cursul acestei agonii a fost brusca lărgire, dincolo de limitele prietenilor săi politici, a simpatiei și afecțiunii *lumii* față de Corneliu Coposu. Acest fapt nu putea fi prevăzut dinainte și ține de impredictibilitatea generală a reacțiilor societății românești.

Istoricul unei relații dificile

În sondajele recente de opinie Corneliu Coposu nu părea să se bucure de o simpatie specială. Indiferența acrită și bănuitoare pe care omul de pe stradă o are la noi, azi, față de lumea politicii se întindea și asupra lui Corneliu Coposu, în ciuda faptului că *nimeni* nu l-ar fi bănuit pe liderul țărănist că ar fi fost corupt, coruptibil sau lipsit de principii. Dimpotrivă, ceea ce părea să irite la el, în anii de după alegerile din 1992, era tocmai inflexibilitatea principiilor, pe care oamenii neobișnuiți cu *tăria de caracter* o considerau fixație retroversă sau rigiditate senilă.

Dacă însă ne readucem în memorie anul 1990, atunci peisajul receptării persoanei liderului țărănist se schimbă radical. Începînd cu 28 ianuarie 1990 — ziua superbei demonstrații a partidelor istorice —, în mediile rurale și muncitorești, cu foarte nesemnificative excepții, Corneliu Coposu era deopotrivă detestat, temut și înjurat. Reactivînd procedeele propagandei agresive și instigatoare la violență pe care Partidul Muncitoresc Român o desfășura împotriva partidelor democratice (PNȚ, PNL și PSDR–Titel Petrescu) în anii 1946–1947, FSN, care încă mai era condus de tandemul Ion Iliescu/Petre Roman, prin TVR–L și imundele (pe atunci) ziare *Azi* și *Adevărul*, au instrumentat o deșănțată campanie de calomnii și defăimări la adresa lui Corneliu Coposu; dacă justiția ar fi fost independentă și nu servilă (cum era și este), campania de calomnii și defăimări se putea trata adecvat numai cu Codul Penal. Un climat sumbru de ură, delațiune și instigare la violență fizică au făcut din

Corneliu Coposu, în primul an de după Revoluție, omul cel mai urît din România. Eu, care nu sunt dispus să uit nimic, țin să reamintesc cititorilor mei că *personal* Ion Iliescu și Petre Roman poartă răspunderea campaniei de instigare a populației României la ură împotriva lui Corneliu Coposu. Această campanie de denigrare și ațîțare a avut un succes remarcabil. De o manieră durabilă, verticalitatea morală și exemplul politic oferite de linia Iuliu Maniu, pe care Corneliu Coposu o încarna cu un sever simț al sacerdoțiului, au fost cu succes înstrăinate de adresantul lor firesc, care era societatea românească posttotalitară. Un exemplu, din multe altele. După 28 ianuarie 1990, Corneliu Coposu nu se putea deplasa la țară, pentru că țăranii voiau să îl bată. Din ce motiv? Deoarece FSN băgase oamenilor în cap că țărăniștii vor să-i aducă înapoi pe moșieri. În mod constant, FSN i-a desemnat furiei publice pe țărăniști printr-o bine susținută propagandă de tip totalitar, bazată pe minciuni nerușinate, falsuri patente și amestecul — savant dozat — dintre o legalitate manipulată din interior și violențe muncitorești organizate din umbră, exact ca și în anii cînd Silviu Brucan își făcea mîna cu sovietizarea țării. Pe lîngă dezbinarea durabilă a societății românești, scindată între cei care au aprobat detașamentele violente de muncitori și cei care le-au considerat drept ce erau, adică fasciste trupe de asalt, menite să intimideze niște opozanți izolați, rezultatul net al instigării la violență a fost devastarea, în repetate rînduri, a sediilor partidelor de opoziție, molestarea delegațiilor acestora și, cel mai important lucru, înstrăinarea majorității populației românești de rădăcinile profunde ale trecutului nostru politic. Însuși Corneliu Coposu a fost *in extremis* salvat de sminteala hoardelor de mineri care, însetate de violență, asediaseră clădirea de pe bulevardul Carol I a sediului central al PNȚCD. Cu acel memorabil prilej, Petre Roman a declarat minerilor care îl adorau furios că „nu le ia apărarea" (lor, țărăniștilor, ținta indicată în mod expres de FSN ca fiind sursa „destabilizării" pu-

terii). În același an, de 1 Decembrie, Corneliu Coposu a fost îndelung huiduit de simpatizanții *Vetrei Românești*, pe care Petre Roman îi încuraja cu pumnul strîns ridicat în sus (salutul comuniștilor spanioli), și față de care Ion Iliescu își manifesta solidaritatea printr-un zîmbet vizibil satisfăcut. Pot spune fără teamă că puține personaje publice au fost mai detestate de *omul obișnuit*, în 1990, ca liderul PNȚCD Corneliu Coposu.

Transfigurarea

Timpul a trecut, apoi a venit și dispariția lui, anunțată de semne lipsite de echivoc. Deja agonia sugerase că oamenii simpli nu mai vedeau în Corneliu Coposu „exploatatorul" care vrea să le ia casele și pămîntul, instigatorul acelor „lovituri de stat" pe care Ion Iliescu și consilierii săi le identificau peste tot și altele asemenea. Treptat, adică *pe măsură ce murea*, imaginea publică a lui Corneliu Coposu se transforma în ceva pe care sondajele de opinie anterioare nu păreau să-l sugereze cîtuși de puțin: imaginea lui Corneliu Coposu *se transfigura*.

Popularitatea lui Corneliu Coposu *viu* era mediocră, popularitatea lui Corneliu Coposu *mort* se pregătea să devină imensă. Viu, Coposu fusese un om politic controversat; mort, el tindea să se transforme într-un simbol. Simbol neclar și amfibolic, de vreme ce valorile sale fuseseră aceleași și în 1990 — cînd mulțimea îi purtase sicriul gol invitîndu-l *să crape* — și în ceasul morții, cînd mulțimea se interesa plină de grijă de starea sănătății lui. Faptul este șocant din două motive. Întîi, pentru că un același subiect nu poate admite simultan (chiar dacă la momente diferite de timp) predicate contradictorii. În al doilea rînd, deoarece nu îmi e clar de ce respectul și afecțiunea trebuie să aștepte moartea pentru a se declanșa. În ce mă privește, ușurința de a ponegri viii și superficialitatea de a le adora cadavrele reprezintă grave scăderi de caracter. Recunosc că e mai greu să iubești un om viu decît o statuie moartă, dar, deopotrivă, este

și infinit mai respectabil să îți angajezi responsabilitatea în iubirea unei ființe vii, decît să adori bigot simboluri cărora le poți atribui orice conținut, dincolo de orice responsabilitate.

Din punct de vedere uman, valoarea priveghiului de care s-a bucurat Corneliu Coposu este și ea echivocă. Partea de lumină a acestui priveghi vine dintr-o vechime foarte venerabilă, care oricărui român îi vorbește pînă la lacrimi. Mircea Eliade a evocat într-o extraordinară pagină din *Noaptea de Sânziene* întoarcerea în țară a sufletelor soldaților uciși la Cotul Donului: țăranii ieșiți noaptea la malul apei cu lumînări aprinse, spre a însemna cu lumina lor drumul de întoarcere acasă, iar armata de suflete venind pe firul apei după această lumină, amestecîndu-și freamătul întoarcerii cu zgomotul continuu și înfundat al apei curgătoare. Așa arătau, la lăsarea nopții, și oamenii care așteptau să vadă, în pelerinaj, rămășițele pămîntești ale lui Corneliu Coposu. Cu luminile lor dese, ei păreau urma pe care sufletul celui mort trebuia să pășească. Această solidaritate rituală cu sufletul celui mort mi-a impus. Am simțit aici o foarte pură formă de iubire arhaică, deopotrivă severă și demnă, care rămîne o parte esențială din onoarea oricărei memorii.

Dar există aici și o parte de neclaritate, care e la fel de sezisantă. De ce mortul este mai onorat decît omul viu? De ce suntem nesimțit de indiferenți cu viii și grotesc de sentimentali cu morții? Adorarea cadavrelor în disprețul viilor este un semn de minorat sufletesc și de iresponsabilitate. S-a vorbit insistent în zilele morții lui Corneliu Coposu de valoarea simbolică a figurii sale politice. Personal, rămîn sceptic în fața acestei euforii unanimiste. Mulți dintre cei care i-au onorat moartea nu au făcut, cred, decît să-i adore cadavrul. Firește, faptul va putea fi probat numai prin evoluțiile politice viitoare. Nu mai puțin, cu emoțiile colective trebuie să fim foarte circumspecți. Cine a trăit luna martie 1953 în București își mai amintește, poate, de plînsul *sincer*

(deși, evident, isteric) al oamenilor care erau disperați că Stalin murise. Cu cîteva zile înainte, în închisoarea de la Sighet, murise și Iuliu Maniu, dar de el nu se sinchisea pe atunci nimeni, pentru că toți îl uitaseră. În schimb, suferința pricinuită de dispariția „marelui" Stalin, care ne mîncase Basarabia, Bucovina de Nord, ținutul Herța, insula Șerpilor și tezaurul, captase toată simțirea românească, incapabilă să mai sufere și pentru întemnițații de la Sighet, dintre care unii ne dăduseră Ardealul. Era oare *adevărată* acea suferință? Răspunsul meu e, în mod clar, negativ.

S-a schimbat oare ceva?

Dacă moartea lui Corneliu Coposu a precipitat cumva o schimbare care era în curs înlăuntrul sufletului colectiv e deocamdată imposibil de decis. La fel de greu de evaluat este și valoarea reală a marii emoții populare pe care dispariția sa a suscitat-o. Ea, deocamdată, nu este adevărată decît în plan simbolic. Ne putem imagina că pierderea lui Coposu a declanșat resortul remușcării față de nesimțirea pe care poporul român a arătat-o față de soarta lui Iuliu Maniu. Simbolic vorbind, poate că, onorîndu-l pe Coposu, românii i-au onorat acum pe amîndoi.

Cît privește planul imediat, adică cel politic, emoția produsă de moartea lui Corneliu Coposu nu este *încă* adevărată. Dacă Goethe are dreptate și adevăr nu este decît ceea ce continuă, ea ar putea deveni adevărată numai atunci cînd valorile în care Corneliu Coposu a crezut vor deveni la rîndul lor, din antipatice cum erau, mai populare, mai apropiate de inima celor care, în 1990, îi agitau sicriul invitîndu-l să moară. Dacă aceștia vor fi convertiți, atunci, peste ani, vom putea spune că, la moartea lui Corneliu Coposu, am fost martorii unui fenomen colectiv uluitor. Dar dacă aceștia nu se vor converti, ca și venirea Regelui din Paștile anului 1992, și acest nu-încă-adevăr se va dovedi o iluzie.

Spre lichidarea succesiunii regimului Iliescu*

Schimbarea tablei de valori

În sfîrșit, pentru prima oară după șapte ani, Opoziția la regimul Iliescu a fost creditată majoritar de electorat. Logica schimbării din Decembrie '89, să ne amintim, a fost a străzii. Ei i-a urmat o logică a stagnării/restaurării, elaborată și „implementată" de regimul Iliescu, care, împotriva logicii schimbării din '89, a fost de două ori legitimat printr-un vot democratic. Acum, pentru prima oară, logica schimbării pare a nu mai aparține străzii și minorității intelectuale, ci urnelor. Dacă ne gîndim că logica schimbării pe care a impus-o Revolta din Decembrie 1989 a fost infirmată *de facto* prin instaurarea regimului Iliescu și sancționată *de jure* prin neîncrederea manifestată de majoritatea electorală față de Opoziția politică, care era purtătoarea schimbării, atunci pare limpede că *votul de la 3 Noiembrie exprimă prima recunoaștere populară a faptului că Opoziția la regimul Iliescu este moștenitoarea naturală a intențiilor din Decembrie '89*. Într-un sens, victoria de acum a Opoziției reprezintă, cum aprecia analistul Dorel Șandor, „a doua eliberare".

Deoarece 74% din populația țării a dorit schimbarea, votul de la 3 Noiembrie reprezintă nu numai expresia politică a opțiunii pentru o schimbare în România, ci și

* „Spre lichidarea succesiunii regimului Iliescu", 22, Anul VII, Nr. 46(352)/13–19 noiembrie 1996, p. 11.

primul pas în stabilirea unei noi table a valorilor publice. La ce mă refer? Pentru marele public, aspectul cel mai dezolant al regimului Iliescu era capacitatea acestuia de a face *toate* jocurile, de a le manipula *cu orice* mijloace în favoarea sa și, în același timp, de a se sustrage *oricărei* supravegheri publice, oricărui control legal și, pe cale de consecință, oricărei sancțiuni legale (dacă era cazul: în majoritatea cazurilor, era). De aceea, mulți dintre noi au ajuns să simtă pe pielea lor că în România regimului Iliescu există două categorii de cetățeni: cetățenii de categoria întîia, care se află deasupra legii deoarece aparțin clanului conducător sau se numără printre clienții regimului, și cetățenii de categoria a doua, *restul*, care sunt în mod natural supuși tuturor șicanelor la care îi poate condamna fantezia corupt-tenebroasă a cetățenilor din prima categorie. Altfel spus, prin faptul că Justiția se comporta ca și cum nu ar fi dorit să aibă jurisdicție asupra castei aparatului de stat și a clienților regimului Iliescu, acesta părea etern înfipt în fruntea țării. În plus, spre exasperarea tuturor celor care resimțeau ca pe un abuz strigător la cer împărțirea cetățenilor țării în cetățeni de mîna a doua și cetățeni cu imunitate absolută, majoritatea electorală confirma mereu, prin vot, prezența la putere a clanului oligarhic. Ei bine, votul de la 3 Noiembrie sugerează că valorile care au funcționat pînă acum în plebiscitarea regimului Iliescu au fost răsturnate și infirmă, pentru prima oară după 1989, logica apatiei.

Votul care a asigurat vitalitatea regimului Iliescu era bazat pe cîteva valori centrale, care făceau sistem în cadrul unui contract nescris, care a funcționat nesmintit pînă de curînd: reforma economică nu ar trebui să implice *schimbare*, ci numai „ameliorare"; structurile statului socialist erau în sine bune, rea a fost numai denaturarea lor de către dictatura personală a lui Ceaușescu; valabilitatea complexului Ialta/Malta, potrivit căruia orice politică externă trebuie să plece de la premisa că

atît vecinii, cît și Occidentul ne vor răul și că, din acest motiv, e o nebunie să dorim o geopolitică diferită de cea „natural" orientată spre Est; cadrele competente sunt cadrele formate pentru nevoile fostului Partid Comunist; în fine, patriotismul implică în mod necesar o retorică naționalistă. Pe scurt, cele cinci valori care au determinat susținerea populară a regimului Iliescu au fost: nu schimbării economice, nu demontării statului socialist, nu ieșirii din logica unei geopolitici a Estului, da cadrelor fostului Partid Comunist, da naționalismului. E foarte semnificativă distribuția negațiilor și afirmațiilor acestei table tacite de valori. Negațiile *implicau* o logică a stagnării și a conservării moștenirii comuniste și *impuneau*, datorită contextului internațional — de care chiar și mandarinii regimului Iliescu trebuiau să țină seama — , o politică a cosmetizării. În mod paradoxal, singurele două valori afirmative ale tablei de valori a regimului Iliescu nu reprezentau inovații, ci tot forme de stagnare: prima, sub pretextul păstrării competenței, asigura *continuitatea* elitei politice a fostului regim comunist; a doua, sub pretextul respectului pentru valorile naționale, sugera *continuitatea* unui vechi procedeu al politicii românești dintotdeauna, acela de a legitima prin naționalism și retorică națională orice amănunt al politicii interne.

Dimpotrivă, votul de la 3 Noiembrie sugerează o răsturnare atît a negațiilor, cît și a afirmațiilor tablei de valori care conferise sprijin popular regimului Iliescu. Noua tablă de valori a contractului cu cetățenii pare a conține un „da" spus schimbării economice, un „da" spus demontării statului moștenit de la comuniști, un „da" spus ieșirii din logica orientării spre Est, un „nu" spus oligarhiei formate de elita fostului regim comunist, în fine, un „nu" spus legitimării prin naționalism a strategiilor de politică internă. Ceea ce ar fi trebuit să se petreacă încă din 1990 s-a întîmplat acum: România a încetat să mai constituie o excepție negativă. Prin

schimbarea tablei de valori a contractului cu alegătorii, drumul spre Europa este în fine liber, iar lichidarea succesiunii regimului Iliescu deschisă.

O victorie la 17 Noiembrie este indispensabilă

O dată trecută euforia succesului, primul lucru care trebuie spus cu toată forța este că alegerile de la 3 Noiembrie nu vor putea fi cîștigate în mod deplin decît printr-o victorie a lui Emil Constantinescu în turul doi al prezidențialelor. Dacă Ion Iliescu va cîștiga pentru a treia oară președinția, aspectul cel mai nociv nu va fi acela că o ilegalitate juridică (obținerea unui al treilea mandat) a putut fi legitimată prin vot popular, ci va ține de împrejurarea că Președintele, dacă va fi rău intenționat (fiind limpede că ipoteza unui Ion Iliescu bine intenționat este irațională), are la dispoziție suficiente mijloace (legale și ilegale) de a răsturna sensului votului de la 3 Noiembrie. Deja, consilierul prezidențial Iosif Boda acoperă ubicuu și agitat toată mass-media, proferînd impacient ideea că fără Ion Iliescu va fi haos și că PDSR rămîne totuși partidul cel mai cotat. Pe scurt, ideea sugerată insidios este că o Românie fără Ion Iliescu ar fi lipsită de viitor. Dimpotrivă, mult mai evidente sunt strategiile prin care realegerea lui Ion Iliescu ar putea invalida României tocmai acel viitor care este strîns legat de ieșirea din logica restaurației. Voi prezenta mai jos una din strategiile prin care realegerea lui Ion Iliescu ar face posibilă deturnarea completă a sensului votului de la 3 Noiembrie, strategie sugerată de implicațiile subterane ale unora din declarațiile oamenilor din anturajul său.

Să presupunem că Ion Iliescu va cîștiga scrutinul din 17 Noiembrie. În acest caz, potrivit Constituției, el va trebui să numească, din sînul partidului care a întrunit cel mai mare număr de voturi, un prim-ministru, pe

care să-l însărcineze cu formarea guvernului. Radu Berceanu a observat deja că textul Constituției se referă la partide și nu la alianțe politice. CDR fiind nu un singur partid, ci o alianță de partide, Ion Iliescu se va putea folosi de acest subterfugiu pentru a trage concluzia că partidul cel mai bine situat, în ciuda tuturor aparențelor, este PDSR. În sprijinul speculației mele pot fi citate două afirmații. Adrian Năstase a declarat chiar în noaptea alegerilor că „PDSR rămîne cea mai importantă forță politică a țării" și că e de văzut „dacă CDR se va transforma într-un partid sau nu", iar Ion Iliescu a apreciat rezultatele obținute de partidul său ca fiind „un succes" și a imaginat imediat posibilitatea unui „guvern de coaliție cu o orientare de centru, pentru că o conducere de centru-dreapta s-ar dovedi la fel de fragilă ca guvernarea actuală". Lăsînd deoparte inepția „fragilității" guvernului Văcăroiu, care, se știe, a stat la cîrma executivului — ferm, neabătut și în deplină liniște — timp de patru ani, acest tip de declarații presupun o strategie deloc spontană, asupra căreia suntem datori să ne interogăm. Care au fost motivele pentru care Ion Iliescu a propus imediat un guvern de coaliție, și anume unul de centru? Ce să însemne, în contextul acestei propuneri, „centrul"? Să ne amintim că CDR a fost constant caracterizată de Ion Iliescu ca fiind fie pur și simplu o coaliție de „dreapta", fie una de centru-dreapta și că opinia dominantă în PDSR este aceea că PDSR reprezintă nu numai centrul de greutate al puterii, ci și centrul politic. Or, dacă PDSR este centrul politic, atunci înseamnă că Ion Iliescu are în vedere pentru viitor tot o guvernare PDSR, deoarece o guvernare de centru-dreapta, adică una condusă de CDR, i s-ar părea „instabilă". Cum însă CDR împreună cu USD posedă majoritatea în cele două camere, te întrebi cum ar fi totuși posibil ca președintele să ignore evidența majorității? Ei bine, acest lucru este posibil, combinînd un abuz de interpretare cu o manipulare ilegală a dosarelor. *Abuzul*

de interpretare. Dacă Ion Iliescu va adopta ideea, aparent justificată de Constituție, că primul ministru trebuie să aparțină anume unui partid majoritar și nu unei coaliții majoritare, atunci el va putea decide că, în virtutea faptului că CDR și USD sunt coaliții de partide, anume PDSR trebuie să formeze guvernul. În mod sigur, vechea alianță cu PRM și PUNR va fi reactivată (vezi tînguirea lui Adrian Năstase privind scorul slab al foștilor aliați). Cu aceste extreme, guvernul de „centru" este pregătit. În plus, este posibil ca declarațiile unor lideri ai UDMR făcute în timpul campaniei electorale, potrivit cărora UDMR nu ar exclude o eventuală colaborare cu PDSR, să fie acum puse în practică. Evident, un astfel de guvern ar rămîne totuși minoritar. Cu toate acestea, cred că guvernului astfel impus i se va putea inventa un sprijin parlamentar suficient. Ipoteza mea este că acest sprijin va fi unul ocult, niciodată acceptat de bună voie și, de aceea, impus. Cum anume? Prin șantaj. *Manipularea dosarelor.* Argumentul decisiv în raționamentul meu este atitudinea surprinzătoare pe care au adoptat-o suficient de mulți membri ai Opoziției față de chestiunea dosarelor de Securitate. La momentul respectiv, aceștia au votat exact ca și cei direct interesați în uitarea abuzurilor fostului regim comunist, adică pentru sustragerea arhivelor Securității controlului public. Ipoteza mea este că această atitudine se datorează unor fapte din trecutul personal care, dezvăluite, ar fi devenit o sursă de rușine publică. Este la fel de evident că, nemărturisite, aceste fapte sunt oricînd o perfectă sursă de șantaj. În măsura în care un număr semnificativ din membrii Opoziției ar fi șantajabili, și deoarece dosarele sunt în mod evident în puterea grupului din jurul lui Ion Iliescu, opinia acestuia privind o guvernare fără Opoziție în guvern, dar cu sprijinul ei *silit* în Parlament, nu mai apare ca o simplă fantezie, ci ca o posibilitate care, în ciuda caracterului ei pervers și nefiresc, rămîne totuși realistă.

Concluzia acestui exercițiu de strategie este că *schimbarea reală nu va putea avea loc decît prin alegerea lui Emil Constantinescu la 17 Noiembrie.* Dacă va fi reales Ion Iliescu, fie lucrurile vor continua ca pînă acum (puțin probabil, căci logica răului este escaladarea răului), fie vor degenera (cel mai probabil) într-o dictatură personală.

Despre viață, destin și nostalgie*

În noiembrie 1984, doi colecționari de vehicule militare istorice, primesc vizita informală a Regelui Mihai și a Reginei Ana. La masă, deși atmosfera este, datorită firescului perechii regale, cît se poate de destinsă, cei doi „simt că aproape pot atinge Istoria". Oare ce fel de *istorie*? Intrebat dacă i-a strîns mîna lui Hitler, pe care, în situații de protocol, l-a întîlnit de două ori în viață, Regele îi califică prezența scurt, fără rest, dar și fără emfază, ca fiind *ungemütliche*, adică „neplăcută". Pentru cine știe cît i-a detestat pe naziști, lapidaritatea reținută a caracterizării impresionează. Delicatețea, expresia în surdină, distincția înnăscută, judecățile în elipsă sau litotă sunt tipice pentru acest om — un personaj al Istoriei —, pe care o infirmieră română, plecată din țară pentru a scăpa de comunism, îl caracteriza lapidar prin exclamația: „Ah, le beau Roi Michel!" Distincția discretă și o bună creștere care azi par a fi din ce în ce mai rare dau formulărilor Regelui Mihai un farmec cu totul special. Bunăoară, cînd relatează o întîmplare care pune în lumină grosolănia generalului Susaikov — om brutal și nefast, vicepreședinte al Comisiei aliate de

* Acest text reprezintă, cu unele modificări, cuvîntul înainte pe care l-am scris pentru cartea dlui Andrei Săvulescu, *Regele Mihai: automobilist, mecanic, pilot profesionist*, Editura Humanitas, București, 1996. Apărut și în 22, Anul VII, Nr. 48(354), 27 XI–3 XII 1996, în Suplimentul „22 plus", Nr. 40, 27 noiembrie 1996, p. IV.

control din partea URSS, care la vînătorile de fazani trăgea cu *mitraliera* —, Regele consemnează, simplu, că „mentalitatea [sovieticului] era total diferită [de a noastră]". De unde îi vine oare acest bun-simț al judecății, care știe să își păstreze moderația și căldura umană chiar și atunci cînd e tăioasă? Privind exemplele de *boieri* pe care mai avem încă șansa să le avem printre noi (Neagu Djuvara, Alexandru Paleologu, Constantin Bălăceanu-Stolnici), înțelegem că această formă de eleganță cavalerească a inteligenței și a inimii vine din timpurile în care scopul educației era noblețea, cînd demnitatea constituia un criteriu de comportament social, iar sentimentul onoarei personale era mobilul deciziilor de răspîntie. Regele Mihai este, prin distincția manierelor, calitatea morală a inteligenței și umanitatea sa, o voce *de dincolo* de epoca descentrării noastre sufletești. Este, într-un cuvînt, o imagine a părții noastre mai bune. Undeva, în cuprinsul acestei cărți, afirmă că a conduce avionul prin nori e dificil, deoarece „ai cîteodată impresia că avionul se mișcă într-o direcție, faci o corectură, și, în realitate, el nu se mișcă deloc". În aceste situații, ni se spune, ceea ce trebuie să faci pentru a menține direcția cea bună este să accepți mai degrabă lecția educației decît urgențele instinctului: altfel spus, trebuie „să faci lucruri contra instinctului de conservare..." Procedeul este cu deosebire frapant, deoarece exact la fel este și onoarea: ea îți pretinde, în numele unui ideal, să faci lucruri împotriva instinctului material de supraviețuire.

În rest, citind această carte, un profan poate afla multe lucruri neașteptate despre rabotarea chiulasei, tangajul avionului, razmotul pistei, camele arborelui, asieta avionului, supapele din cap, ampatamentul mașinii, debreiajul dublu, punerea elicei în drapel, despre palonier și multe altele. Veți afla că Regele știe să strunjească și să dea la freză, că știe să sincronizeze cele trei carburatoare ale unui BMW-328 cu ajutorul aparatului cu bilă (care măsoară depresiunea în carburator), că a

demontat și montat singur o mulțime de motoare, că poate, aproape singur, să restaureze manual o mașină de mult retrasă din producție. Veți mai afla că există, pentru piloți, și o variantă tranzitivă a verbului „a zbura", în expresii precum *a zbura un avion*, ceea ce înseamnă a-l supune încercării minuțioase a zborului profesionist. Descris la lucru, Regele apare ca un om meticulos, concentrat, tenace. Nu este un exuberant, un spontan: în atingerea scopului, singura cale pe care o cunoște este cea pe care mîinile sale au experimentat-o deja, *din aproape în aproape*, așa cum se întîmplă cu recompunerea măruntaielor unui motor stricat. Ajuns la refacerea circuitelor electrice cutărei mașini delabrate, declară modest că nu le-a putut pînă acum restaura, deoarece i-a lipsit *continuitatea*. Această virtute cardianală a sufletului viu — continuitatea — pretinde o facultate a inteligenței nu mai puțin importantă, care este *atenția* la unic. Ce Șef al Statului ar fi fost pentru noi un suveran al continuității și al atenției! Ne amintim că actele pe care i le reproșează azi fie urmașii celor care l-au detronat, fie nostalgicii lui Antonescu ori ai legionarilor, sunt, pertinent, consecințele acestei vocații pentru continuitate. Mihai I a fost un rege constituțional într-o epocă revoluționară; un om politic cu instincte legaliste într-un timp în care prețuite și eficiente erau numai loviturile de forță și gangsterismul politic. A fost crescut să fie un nou Carol I: strict, abnegat, modest, providențial prin tenacitate, calm și scrupulozitate constituțională. Soarta a vrut ca acest rege menit să ne salveze prin continuitate să întrupeze o tragedie a rupturii și a loviturii de forță: făptura discretă și demnă a acestui suveran alungat reprezintă ceea ce România ar fi putut să devină, dacă timpul ar mai fi avut răbdare cu destinul ei, și nu ar fi irosit-o. Dumnezeu ni l-a lăsat în viață și după prăbușirea sîngeroasă a regimului care i-a smuls tronul: părea să fi rămas acolo, la Versoix, pentru ca românii să înțeleagă, măcar cîțiva dintre ei, ceea ce România ar fi putut să fie. Regele nostru a fost *poarta*

prin care nu am avut îndrăzneala și socotința să pășim după 1989, deși era atît de limpede că fusese pusă acolo doar pentru noi, numai să o fi dorit.

Îmi pot foarte bine imagina o scenă de la sfîrșitul timpurilor, în care Regele nostru vorbește *in aeternitatem* despre poporul român, care a fost al lui, cu îngerii cei mari, înfricoșații, așa cum, la sfîrșitul acestei cărți, relatează el însuși că a vorbit cu „mulți dintre cei cu importante funcții oficiale" în marele joc politic al lumii — oameni aflați *dincolo* de cortina de fier: ei bine, foarte mulți dintre aceștia nici nu auziseră de noi, de suferințele, de curajul și jertfele noastre, de groapa comună în care am fost împinși, de cele 14 divizii cu care am luptat împotriva nemților... Iar cei care auziseră știau fie puțin, fie fals, fie lucruri lipsite de importanță. Ceea ce Regele considera că este important pentru noi era — acolo, sus, unde se fac și se defac destinele lumii — ignorat. Dimpotrivă, cînd cineva se întîmpla să dovedească respect față noi — „destul de rar" — motivele acestei considerații rămîneau secrete, ca acele secrete de care atîrnă viața noastră numai atîta timp cît le ignorăm și care ne smintesc, atunci cînd pătrundem în ele.

Unii dintre cei care au stat în preajma Regelui au avut sentimentul că se află în preajma Istoriei. În această carte nu veți găsi decît istorii care, potrivit canonului clasic, sunt „insignifiante". Afli că X a cumpărat o mașină de tip Z de la Y, care colecționează și alte mărci, din alți ani, provenite din mai multe țări, din posesiunea unor oameni diverși, care le-au folosit în scopuri diverse, cu noroc felurit și care acum fie nu mai sunt, fie au fost uitați, fie au intrat în altă istorie. X și Y nu sunt nici regi, nici generali. Viața, în fondul ei inalterabil, este țesută din aceste întîmplări și acte infinitezimale. Mă gîndesc că Regele nostru, dacă am fi avut noroc de el, ar fi putut readuce în România demnitatea liniștită a acestei vieții pure și simple. Dar, ca atîtea altele pentru noi, nu a fost să fie.

Addenda I

Disputa canonică: Orient *vs* Occident*

Ioan Buduca: „Triumfal într-o inițiere este fiecare pas, dacă ai perspectiva finală" (*Zbor în bătaia săgeții*, paragraful 1, pagina 12). Dar deocamdată viața este un apolog indecis, spuneți tot acolo. Iar în paragraful 275, ultimul: „Am devenit pentru că am căutat. Dar dacă nu aș fi căutat, cel pe care îl căutam nu ar fi existat niciodată. Lucrurile există numai dacă te hotărăști să le rostești." Mărturisiți, de asemenea, în paragraful 262, că ați scris un eseu intitulat *Cuvîntul*, ieșit din experiența relevatorie de la 13 ianuarie 1984, cînd ați găsit un principiu de coerență al succesiunii istorice a civilizațiilor: eliberarea conștiinței și, *finis coronat opus*, schimbarea subiectului. Două întrebări:

a) dacă perspectiva finală rămîne schimbarea subiectului, ce rol joacă revenirea Orientului la lumina istoriei și deschiderea dialogului Orient–Occident?

b) dacă perspectiva asupra Cuvîntului rămîne creștină, pot juca rezultatele filosofice ale fizicii cuantice și ale celei relativiste rolul de translator în dialogul Orient-Occident? Cum?

* Acest text reproduce, cu cîteva îndreptări, interviul acordat dlui Ioan Buduca, apărut sub titlul „Nu cred că ortodoxia face improbabilă adoptarea capitalismului" în: *Cuvîntul*, anul I(VI), nr. 7 (218), august 1995, pp. 5; 13.

H.-R. Patapievici: Chestiunea relației dintre Orient și Occident este delicată. Orientul a venit la lumina istoriei pe o cale care nu îi era proprie. Niciunde în spiritul Orientului nu a existat un drum propriu care să îl fi putut conduce la istorie. Orientul a fost scos în istorie de o forță străină: aceasta este ceea ce noi numim Occident. Este spiritul descoperirii și întreținerii temporalității. Pentru a ajunge la istorie, Orientul a adoptat spiritul Occidentului. Ce s-a întîmplat cu acesta din urmă? Occidentul a descoperit principiul dinamicii nelimitate a exteriorității. Teza curentă susține că Orientul a descoperit sau este păstrătorul dinamicii infinite a principiului interiorității. Eu cred că, filosofic vorbind, acest principiu nu se poate manifesta decît după ce principiul exteriorității a fost pus la lucru. Altfel spus, pentru ca Absolutul să fie manifestat, trebuie cu necesitate ca Māyā să existe. Pentru om, așa cum este construit azi, adică ființa căzută, culturală, sexuată și muritoare, nu este posibilă nici o cale de acces spre sine care să nu fi trecut mai întîi prin afara lui. Sigla interiorității omului modern, care este modern de cîteva mii de ani, este dată de parabola lui Eisik din Cracovia: el nu poate intra în posesia comorii pe care o visează decît peregrinînd și aflînd acel loc de la un alt om, care nu are nici o legătură cu el, dar fără de care nu ar fi descoperit absolut nimic. Dacă există un sens al schimbării subiectului, atunci aventura occidentală este esențială și ea trebuia cu necesitate să preceadă momentul oriental, care, după opinia mea, încă nu a început cu adevărat. Deocamdată, Orientul asimilează lecția Occidentului. De abia după ce principiul dinamizării nelimitate a exteriorității se va generaliza, în fața umanității va sta sarcina dinamizării nelimitate a interiorității, pentru care ceea ce a creat pînă acum Orientul va fi un fel de introducere.

Cred că rezultatele mecanicii cuantice fac parte, efectiv, din procesul trezirii unor așteptări și instincte cognitive noi. Cuantica a început ca o teorie locală despre

spectrele atomice și a devenit o teorie-cadru a lumii, în sensul că orice formă viitoare a gîndirii științifice va trebui să păstreze structura mecanicii cuantice. Cuantica, după cum știți, a redefinit relația dintre subiectul epistemic și realitatea fizică. Mai mult, așa cum a arătat Roger Penrose, cuantica poate sluji întemeierii noțiunii de liber arbitru, dar nu pe calea mai veche și oarecum mecanică a extinderii indeterminismului la conștiință (cum a făcut, prin 1943, Anton Dumitriu), ci argumentînd că mintea omului nu este o mașină Turing, altfel spus, că inteligența artificială nu este o bună modelare a funcționării creierului. Dar tot cuantica, altfel pusă la lucru, poate argumenta un punct de vedere contrar: și anume, acela că omul este o mașină Turing senzațional de rapidă și că tocmai acest lucru, combinat cu principiul antropic și cu cel al plenitudinii vieții în cosmos, conduce la ideea că recăpătarea trupurilor la sfîrșitul timpurilor există și că, în esență, afirmațiile religiei creștine pot fi justificate prin dezvoltările fizicii moderne. Acest punct de vedere a fost dezvoltat de un fizician, pe nume Frank J. Tipler, într-o carte (*Physics of Immortality*, 1994), în curs de traducere la editura Nemira.

Nu pot face însă nici o considerație privitor la rolul științelor moderne în cadrul dialogului Orient–Occident, care pentru mine este recesiv procesului celui mai important, acum, și anume occidentalizarea Orientului. Personal, cred că o sursă de mari surprize va veni din efectul pe care progresele neverosimile ale informaticii și calculatoarelor îl vor avea (îl au deja) asupra noțiunii de spațiu mental, care trebuie acum regîndit din perspectiva ideii lumilor alternative. În acest sens, cîteva sugestii deopotrivă îndrăznețe și utile pot fi găsite în lucrările ultimului Culianu, adică în operele sale de după 1986 (spre pildă, în *Călătorii în lumea de dincolo* — carte apărută în 1991 și tradusă la noi de Andrei Oișteanu, la Nemira, în 1994).

I. B.: Lucrați la o teză de doctorat despre imaginarul filosofic al fizicii. Cuantica s-a întîlnit în cele din urmă cu un fel de koantică și a descoperit problema conștiinței în miezul obiectului ontologic. A reîntîlnit fizica acestui secol și problema mîntuirii?

H.–R. P.: Dacă dați crezare speculațiilor fizico-teologice ale unui Tipler, atunci, firește, ați putea spune că fizica modernă furnizează bazele reînvierii trupurilor la sfîrșitul timpului. Dar sentimentul meu este că nu trebuie să ne grăbim, căci riscăm să cădem în teosofia cea mai neagră sau într-o credulitate deviantă. Pentru omul actual, mistagogia este o proastă cale de acces la adevărul lumii. Personal, cred că problema mîntuirii este deocamdată numai un obiect al credinței. Cine se grăbește se înșală fatalmente pe sine și îi înșală, cu bună-credință, și pe alții. Tipler, bunăoară, susține că nu are ce face cu ipoteza Hristos. Știu și eu? În ce mă privește, eu nu știu ce să fac cu lumea, dacă Hristos ar fi doar o ipoteză.

I. B.: Îl mărturisiți pe Nietzsche ca fiind cel mai important profesor al adolescenței dumneavoastră. Există o legătură de rudenie între problema schimbării subiectului și supraomul nietzschean?

H.–R. P.: Firește. Nietzsche este un reprezentant eminent al temei schimbării subiectului în cultura occidentală. El este tot atît de important pentru lichidarea platonismului ca și pentru afirmarea centrală a acestei teme, pînă la el doar subterană. În fond, orice religie a salvării vorbește despre schimbarea subiectului. Sper că orice om lucid realizează pericolele latente ale acestei teme, în special atunci cînd ea este transformată în mesaj ideologic. În secolul al XX-lea, politizarea temei schimbării subiectului a condus la crimele cele mai

ignobile. Prin urmare, aș prefera ca tema să rămînă obiectul de discuție al teoriei și al puținora.

I. B.: Fără trup, „slava din conștiința noastră" ar fi o glorie deșartă. *Zbor în bătaia săgeții* vorbește despre trup mai mult decît despre suflet. La paragraful 275, o săgeată pare a încremeni în propriul ei zbor: „Nu există în lumea în care trăim o esență care să poată fi trăită ca o esență adevărată. Nici nu ai pășit bine în rol, și ridicolul te covîrșește. De ce? Nici măcar «mîntuirea» nu poate fi luată în serios." Vă rugăm să răspundeți acestui „De ce?" formulat în fața ridicolului. Sunt, oare, și sfinții copleșiți de ridicol și de ghilimelele mîntuirii?

H.-R. P.: Spuneți că în cartea mea vorbesc mai degrabă despre trup decît despre suflet. Intenția mea era să vorbesc despre ceea ce îmi place să numesc esența propriu-zis omenească a omului. Firește că sufletul există. Dar concepția noastră despre trup, atunci cînd suntem credincioși (dar și cînd nu suntem), e mecanică și puerilă. Noi credem că sufletul e o substanță separabilă, care trăiește alături de trup. Dar, în lumea în care ne aflăm, adică potrivit constituției noastre actuale, sufletul nu este niciodată nemijlocit vizibil. Pe suflet nimeni nu poate pune mîna. (*Deo gratias!*) Schopenhauer spunea că voința devine vizibilă prin aparențele trupului. La fel, cred că nu este fals să afirm că vizibilitatea sufletului este trupul. Dar, atenție! Este singura vizibilitate, cel puțin deocamdată. E aceeași configurație de reprezentare ca și pentru Māyā: lumea este în același timp atît singura manifestare perceptibilă a principiului absolut, cît și desfășurarea principiului iluziei universale. Trupul are aceeași structură amfibolică. „Slava din conștiința noastră" este mută dacă nu ar fi trupul să o articuleze. Lucrarea sufletului, pe pămînt, încetează o dată cu moartea trupului. Cred, prin urmare, că nu avem nici un motiv rezonabil de a disprețui sau desfiin-

ța trupul. O consecință interesantă este aceasta. Dacă sufletul ar fi, aici, separabil, atunci ar exista și esențe separate și am avea și posibilitatea de a le percepe nonsenzorial. Esențele nu sunt niciodată flotante, vagante sau lipsite de trup. Totul, aici, este întrupat și, într-un sens, se bucură de privilegiul aristocratic al dogmei hristologice a dublei naturi: o ființă și două naturi. Dacă la esențe am avea acces nemijlocit, atunci adevărul în sens tare ar putea fi trăit aici și acum. Ceea ce înseamnă, pentru un creștin, că Hristos ar fi deja prezent printre noi, adică, altfel spus, că venirea a doua deja se desfășoară. Eu, în această privință, nu sunt un revoluționar, ci un conservator, eu aștept venirea Mîntuitorului *în viitor*. Prin urmare, regimul actual al ontologiei nu poate fi decît întruparea și non-separabilitatea (care, știți foarte bine, este consecința cea mai interesantă a mecanicii cuantice). Realitatea vie, nemijlocită, a esențelor separabile nu este, cel puțin deocamdată, o problemă a prezentului.

Dumneavoastră vorbiți de sfinți. Dacă marii sfinți au realizat separabilitatea este o chestiune asupra căreia eu nu sunt competent să mă pronunț. Firește, indiferent de acest fapt, toți au realizat sfințenia, adică străduința de a se păstra curați în vederea primirii harului divin. Dar dacă subiectul uman a transmutat, aici, într-o esență neîntrupată, aceasta nu mai este o chestiune de raționament, ci de miracol. Vă reamintesc că problema cuadraturii cercului nu poate fi rezolvată prin bunăvoință mistică. În lumea noastră, numărul π nu este soluția nici unei ecuații algebrice, ceea ce înseamnă că NU este vreodată posibil să se construiască numai cu rigla și compasul un pătrat a cărui arie să fie exact egală cu aceea a unui cerc. Firește, mi s-ar putea obiecta spunînd că Dumnezeu face ce îi place. Dar eu cred că, în privința lui Dumnezeu, ar trebui să ne abținem să-i atribuim dorințele și trufiile noastre. Voluntarismul cețos este întotdeauna o eroare. Prin urmare, gîndul meu nu implică faptul că sfinții ar putea fi și ei ridicoli, ci imposibili-

tatea de a dobîndi, aici, certitudinea mîntuirii. Ridicole, în opinia mea, sunt pretențiile de cunoaștere nejustificate ale celor care, ca noi doi acum, chibițează de pe margine. Și aceasta deoarece sfinții știu bine cît de *inuman*, de aspru și de imposibil este să fii sfînt, în timp ce noi, chibiții, care nu știm cu adevărat ce vorbim, credem că totul este posibil dacă ne simțim „credincioși" și că Dumnezeu asistă, debonar și servil, orice *credincioșie* bine intenționată.

I. B.: O întrebare ce vine din *Cerul văzut prin lentilă* și se întîlnește cu teoria lui Samuel P. Huntington despre noua configurație geopolitică a civilizațiilor. Politologul american sugerează că țările creștinătății ortodoxe vor avea încă o vreme o anume retardare față de principiul democratic al structurării social-politice moderne. Horia-Roman Patapievici formulează în *Cerul...* propoziții intransigente, juvenil-cioraniene, ai zice, despre neantul istoric al prezenței ortodoxiei la chemările istoriei. Nu este, oare, într-o asemenea intransigență și o urmă de augustinism? Împărăția lui Dumnezeu poate fi, oare, compatibilă cu lumea istoriei de după păcat și dinaintea Judecății de Apoi?

H.–R. P.: Vă mărturisesc că teza centrală a studiului publicat de Huntington în *Foreign Affairs* (1993) nu îmi este simpatică. Ca un om resemnat în fața nebuniei altor oameni și în fața nebuniei mele proprii, cred că războaiele nu vor dispărea. Dar cred că este iresponsabil să dorești să impui în domeniul public ideea că războaiele nu sunt cauzate de interese, care pot fi negociate, ci de convingeri ireductibile, care nu admit negocieri. Cînd există interese, războiul poate înceta atunci cînd interesul este atins parțial sau deplin. Calea de încetare a războiului de interese nu este niciodată exterminarea adversarului, ci pacea tranzacțională. Dar dacă lumea ajunge să fie convinsă că luptă pentru valori înnăscute

(etnice) sau transcendente (religioase), atunci războiul nu poate lua sfîrșit decît o dată cu exterminarea adversarului. Singurele războaie religioase demne de acest nume sunt cele de purificare totală. Europa le-a cunoscut în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, și ele au fost oribile. Războaie de valori (etnice și ideologice) Europa a cunoscut în secolul al XX-lea: și ele nu au semănat cu nici un alt război al trecutului — au fost monstruoase. Prefer să judec războiul din Bosnia ca pe un război de interese materiale și politice, decît să infectez mințile combatanților cu convingerea că este de fapt vorba de un război religios (confesional) și etnic. Dacă vor fi convinși că luptă pentru etnie sau religie, combatanții se vor extermina pînă la unul. Idealiștii, pentru care, în acest caz, nu am nici o înțelegere — căci refuză realitatea și preferă să piară lumea decît să-și recunoască „materialitatea" sau failibilismul — vor deplînge la infinit faptul că oamenii se ucid între ei pentru interese meschine: nobil fiind, în această perspectivă, să te ucizi pentru idei absolute! Dar, Dumnezeule mare, este preferabil să se ucidă din prostie, decît să-și închipuie că se ucid pentru că posedă adevărul absolut! Consecința inevitabilă a acestei substituiri (interesele materiale și politice sunt înlocuite cu ireductibile conflicte dintre valori etnice sau religioase) constă în acceptarea și legitimarea războiului de exterminare, pe care îl detest. Cum predicțiile profetice sunt confirmate numai atunci cînd viitorul a fost creat fie de voința de a le realiza, fie de dorința de a le evita, recursul la teoriile politologice care fac metafizică în loc să descrie pragmatic mi se pare extrem de periculos.

Cît despre chestiunea letargiei Bisericii Ortodoxe, problema este prea întinsă pentru a fi abordată aici pe scurt. Am să închei făcînd o scurtă remarcă privitoare la ideea că ortodoxia face improbabilă adoptarea capitalismului și a structurilor lumii moderne. Nu cred în această teză. Ea pornește de la ideea că nu există struc-

turi universale și că împrejurările care au făcut posibilă nașterea (*contextul descoperirii*) sunt identice cu criteriile care fac funcționarea posibilă (*contextul justificării*). Confundarea celor două contexte este o inabilitate epistemologică curentă. Spre pildă, fizica a fost descoperită în secolul al XVII-lea într-un context cultural, religios și filosofic foarte specific. Dar nimeni nu trebuie să refacă acel context, care e bineînțeles irepetabil, pentru a gîndi fizica și a o face să funcționeze fertil. Odată descoperită, fizica a devenit o structură de gîndire universală, pe care o poate practica cu succes oricine admite criteriile ei de existență. La fel este și cu capitalismul. Teza lui Max Weber se referă exclusiv la contextul descoperirii. Weber nu ar fi afirmat niciodată că NUMAI puritanii sau calvinii pot face un capitalism de calitate. Oricine poate face un capitalism prosper, cu condiția să adopte premisele sale de existență. Capitalismul, ca și fizica, ca și matematica, ca și statul de drept, sunt structuri universale și, ca structuri universale, pot fi puse la treabă de oricine, indiferent că este catolic, ortodox, hindus, șintoist, animist sau islamic. O discuție viitoare ar putea să se refere și la concepția augustiniană despre istorie și Împărăția lui Dumnezeu. *Si Dieu nous prête vie.*

București, la 29 iulie 1995

A fi ortodox*

Costion Nicolescu: După interviul pe care i l-am luat domnului Andrei Pleșu**, un monah, de altfel apropiat de cercurile intelectuale, mi-a reproșat faptul că nu l-am întrebat frontal asupra unor aspecte care țin de viața unui creștin obișnuit: dacă merge la biserică, dacă are duhovnic, dacă se spovedește, se împărtășește etc. Credeți că o astfel de întrebare poate fi pusă sau ține prea mult de intimitatea duhovnicească a fiecăruia? Dumneavoastră ați putea răspunde?

H.-R. Patapievici: Cred că intenția acestei întrebări e greșită, pentru că e ideologică. Presupoziția ei e următoarea: ești creștin dacă îndeplinești cerințele *a, b, c, d,...* etc. E o aritmetică a virtuților, înțelese paratactic, care ne e propusă ca un *definiens* cu intenții impure. Este o întrebare de tip vulgata bunului român: îl iubești nețărmurit pe Eminescu? — atunci ești român; vezi în Ștefan cel Mare un sfînt? — atunci ești român. Și așa mai departe. Ce înseamnă să fii creștin? Potrivit aritmeticii vir-

* Acest text reprezintă o parte din interviul acordat dlui Costion Nicolescu, apărut sub titlul „La răspîntia dintre minte și inimă" în două numere succesive din: *Alfa & Omega*, anul V, nr. 1(39), vineri 19 ianuarie 1996, pp. 4–5 și nr. 2(40), vineri 16 februarie 1996, pp. 4–6.

** „Biserica oglindită din pridvorul ei", *Alfa și Omega*, anul IV, nr. 7(33), vineri 21 iulie 1995, pp. 4–6.

tuților, înseamnă, firește, să mergi la biserică, să ai duhovnic, să te spovedești, să te împărtășești etc. Adică să te identifici cu un cadru exterior perfect enumerabil: altfel spus, să-ți definești credința prin aritmetica unor *virtuți de identificare*. Dar nu face tot astfel și fariseul? El este un om al regulii, pe care o observă habotnic: el, orice s-ar spune împotriva lui, practică cu adevărat religia. Dar obține el oare trupul credinței lui, religiosul, prezența lui Dumnezeu? Noi, care am citit parabola vameșului și fariseului, știm că nu. Prin urmare, potrivit realității interioare, a fi creștin înseamnă *și* altceva decît face fariseul și, împreună cu el, cel care identifică „bunul ortodox" după *aritmetica virtuților de identificare*.

Întrebarea mai este impură și datorită unui climat de suspiciune al preoțimii ortodoxe față de intelectuali (climat aproape didactic exprimat de unele din emisiunile „spirituale" organizate de TVR, unde oameni în uniformă preoțească dau frîu liber unor psihanalizabile obsesii resentimentare față de modernitate, intelectuali, capitalism etc). În ce mă privește, deși mă spovedesc și merg la biserică, justific toate suspiciunile *acestor* „spirituali": sunt un adept al modernității, nu cred într-o variantă noncapitalistă a viitorului României (dacă România va avea un viitor, el trece cu necesitate prin capitalism) și sunt un individualist intratabil (altfel spus, pretind să fiu tratat de oricine — Stat, instituție sau semen — ca o individualitate dotată cu personalitate unică, eternă și irepetabilă).

C. N.: Ce înseamnă, din punctul dumneavoastră de vedere, a fi în Biserică și ce înseamnă a te pune în afara ei? Ce importanță acordați acestui fapt? Credeți că o relație normală și corectă cu Dumnezeu poate fi purtată în afara Bisericii?

H.-R. P.: Dacă prin Biserică înțelegeți instituția cu clerul ei, cea care e desemnată instituțional prin inițialele B.O.R. și participă în felul ei inimitabil și adesea grotesc la viața politică a țării, trebuie să vă mărturisesc că eu am puține legături cu Biserica. În acest sens, eu sunt *în afara* politicii seculare pe care o face în numele credinței în Iisus Hristos Înviatul B.O.R. Dacă însă prin Biserică înțelegeți comunitatea credincioșilor în jurul oficierii tainelor și al păstrării acelei tradiții care înseamnă sentimentul că lucrurile pe care le atingi, aerul pe care îl respiri și prezența pe care o simți vin din timpurile în care Hristos se mai afla încă aici, atunci voi declara cu toată simplitatea că sunt în ea. Mă tem însă că nu la această Biserică spirituală se referă preoții care se declară îngrijorați că intelectualii gîndesc, simt și iau decizii în afara Bisericii. Biserica în afara căreia eu unul trăiesc fără nici o urmă de regret — mă refer la B.O.R. — este în fond o instituție *profană* care, din rațiuni folclorice, e deservită de funcționari îmbrăcați în niște costume mai speciale. Problema relației dintre intelectuali și instituția numită B.O.R. nu poate fi înțeleasă decît în lumina relației dintre B.O.R. și Biserica spirituală. Eu discut despre credință și Dumnezeu cu prietenii mei, care sunt toți laici. Nu o fac aproape niciodată cu preoți, pentru că aceștia, dincolo de jargonul de care uzează fără să-l priceapă (mă refer la pastișa nătîngă de limbaj liturgic pe care au deprins-o mecanic prin seminarii), nu vorbesc niciodată despre credință și despre Dumnezeu. Spre pildă, preotul care a slujit cadavrul tatălui meu discuta cu precădere despre casetofoane și haleală. Firește, discut despre Dumnezeu și credința mea în El cu duhovnicul meu. Dar, printre preoții pe care i-am cunoscut, duhovnicul meu este un caz, se pare, special: e preocupat de Dumnezeu, de salvarea sufletului meu și mă privește cu iubire, cu inteligență, cu tact sufletesc și, vai, uzînd de o virtute atît de disprețuită în mediile

noastre clericale, care îmbină cu grație umorul și politețea. Prin urmare, dacă instituția la care mă refer ar avea o relație normală cu Dumnezeu (relație definită, în termenii lui Pascal, astfel: nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit), cred că relația oricărui om normal cu ea ar fi importantă și decisivă. Dar lucrurile fiind cum sunt, adică B.O.R. neavînd între preocupările ei prezența/absența lui Dumnezeu în/din lume, legătura cu Biserica este o chestiune mai degrabă nesemnificativă, ținînd de obișnuința și de comoditatea fiecăruia.

C. N.: Cum vedeți starea Bisericii noastre astăzi? Ce vă încurajează și ce vă neliniștește?

H.–R. P.: Dacă vă referiți la instituție, cum reiese din ce am spus, nu mă regăsesc deloc în ea. Dacă vă referiți la trupul credincioșilor și efectuarea tainelor, particip la ea în mod moderat. Starea Bisericii-instituție mi se pare tristă. Există un vechi sofism nedemn, extins azi în principiu de politică bisericească națională: crezi în mine orice aș fi făcut, pentru că sunt preot. Instituția numită B.O.R. nu îmi trezește respect și, de aceea, nu am încredere în ea *qua* instituție. Mă încurajează cîțiva din tinerii preoți pe care i-am cunoscut și cîțiva dintre cei care au în jur de 45 de ani. Oameni demni, rîvnitori, deschiși, lipsiți de trufie preoțească, capabili de o *oarecare* știință sufletească. Cum ar arăta un Tihon sau un Zosima printre ei! Ce mă deprimă cel mai mult este incompetența sufletească, bădărănia inimii și nesimțirea cu care practică și speculează trufia sutanei. Ei șantajează cu administrarea vieții de apoi. Acest comportament este sinistru. În plus, e un scăzut nivel de cultură a *prezenței-în-relație*. Preoții noștri nu știu să fie împreună cu tine: ei te călăresc neglijent, de la distanță, fără să se uite la tine, la persoana ta vie, concretă, irepetabilă și fragilă — dar mereu cu ochii la banii tăi, în care se spur-

că aproape toți. Cei mai mulți preoți (din cei pe care i-am cunoscut) sunt lipsiți de cea mai elementară cultură a inimii.

C. N.: Credeți că întîlnirea intelectualului cu Dumnezeu, inclusiv intrarea sa în Biserică, este mai dificilă? Oare n-ar trebui să fie invers, cunoașterea să ajute apropierii de Dumnezeu?

H.–R. P.: Nu este mai dificilă, dar exigențele sunt diferite. Cred că observațiile făcute de Yannaras în convorbirea de la TVR cu părintele Coman sunt perfect adevărate. În ciuda a ceea ce crede dl Paleologu, intelectualii nu pot crede ca baba Rada. Nici dînsul nu crede ca baba Rada. Țăranii au un anumit orizont de exigențe, intelectualii un altul. Simțul estetic intelectual este mult mai sensibil decît cel al omului mediu. Kitsch-ul perfect al covoarelor, icoanelor și obiectelor tehnice (difuzoare, lumînări electrice, reșouri etc.) din bisericile noastre îți rupe inima. Să îl tolerezi nu înseamnă decît o concesie făcută falsității, nicidecum o pliere la „credința populară profundă". Personal, sunt creștin într-un mod diferit de bunica mea, țărancă analfabetă, născută în 28 decembrie 1906 (dar declarată la notar în ianuarie 1907), o femeie mult mai inteligentă decît mine, dar inteligentă într-o cultură care este orală și posedă criterii valorice complet diferite de cele în interiorul căreia trăiesc eu. Eu sper să ne mîntuim amîndoi în fața aceluiași Dumnezeu, pe care îl vedem prin intermediul a două culturi și istorii radical diferite: ea, dinspre partea lumii care a fost cultura sătească a țăranilor (despre care Eliade credea că e neolitică în fundamentul ei, iar Blaga că e pre-istorică), eu, dinspre partea lumii care încă mai este cultura laică a modernității.

C. N.: În ce fel considerați că trebuie asumată și mărturisită credința creștină ortodoxă? Este important sau nu acest lucru?

H.-R. P.: Credința creștin ortodoxă trebuie mărturisită prin prezența eficace a fiecăruia în lume. Dacă este o prezență vie, iradiantă, capabilă să diminueze nevroza din jur, capabilă să transmită bunătate și dezinvoltură, atunci *o parte* din mărturisire este deja realizată. Mie, personal, criteriul competenței dogmatice nu-mi spune mare lucru, așa că disputele legate, spre pildă, de *filioque* îmi par în afara spiritului de iubire și de dăruire care ar trebui să emane din definiția ortodoxiei. Ortodoxia, ideal vorbind, este un mod de a fi, un fel de a simți și de a te mișca, un mod de a răspîndi și unul de a primi miresmele, un mod de a fi în legătură cu lumea. Spre deosebire de catolicism, care este și o formulă juridică, ortodoxia este mai degrabă o savoare. Așa cum și iubirea este, pentru cine știe să actualizeze prezențele. Eu, care sunt botezat ortodox, n-am știut ce este ortodoxia (deși știam ce înseamnă să crezi în Iisus Hristos Înviatul) pînă nu am suit în munte, la Sihăstria, și am simțit acolo, vie, imperceptibilă și izbitoare, *prezența* extraordinară a părintelui Paisie, care m-a instruit despre *aerul ortodoxiei* nu prin vorbe și nici prin discursuri, ci prin *realitatea senzorială nemijlocită* a trupului său viu și nemuritor. Prin urmare, cred că mărturia credinței este importantă, dar pun un preț foarte scăzut pe bolboroselile clericale și pe lozincile bisericești.

C. N.: Considerați cultura autentică supraconfesională? Sau, dimpotrivă, că orice creație bună este, implicit, creștină?

H.-R. P.: Dacă prin creștin înțelegeți vreun aspect dogmatic anume, sunt cărți care sunt concepute potri-

vit schemei trinitare (dar cu referire la Sabelius) — *Ce se vede* de Radu Petrescu — și altele concepute potrivit schemei ariene (cum ar fi interpretările lui Isaac Newton la profeți sau așa-numitele sale *Scholia* clasice, rămase pînă în secolul nostru în manuscris). Nu atașez mare importanță faptului că Newton, spre deosebire de mine, vedea în venirea lui Hristos un eveniment relativ minor. După cum nici „justețea" ortodoxă a poeziilor unor Vasile Voiculescu sau Daniel Turcea nu este sursa impresiei profunde pe care acestea mi-o lasă. Dacă înțelegeți prin ortodoxie o confesiune anume, cred că da, cultura este para-, supra-, extra-confesională. Adică nu are ce face cu confesiunile. În acest sens, nu văd cum ar putea fi considerate *Bṛhadāranyaka-Upanishad* sau *Bhagavad-Gītā*, care sunt sigur niște capodopere, drept niște lucrări creștin-ortodoxe; este creștină bijuteria numită „Ale mortului din Gorj" (culeasă de Constantin Brăiloiu)? sunt ortodoxe cele mai izbutite părți din *Cronica șahilor* (pe are o cunosc în demna și măreața traducere a lui Jean Mohl)? Mai mult, poate fi considerat că a fost creștin ortodox sufletul unui „păgîn", chiar și perfect, cum a fost Marcus Aelius Aurelius Antoninus? Sau un om de demnitatea edificatoare a unui Marcus Porçius Cato Uticensis, care s-a sinucis? Eu cred că nu. Problema este pur și simplu prost pusă. Și semnul cel mai limpede că este prost pusă stă în faptul evident că, atunci cînd spunem că tot ce este mai bun este automat și creștin ortodox, este favorizată îngîmfarea și trufia. Adică orice s-ar face perfect pe lumea asta devine automat expresie a confesiunii pe care eu, „Eu, Supremul", se întîmplă să o am. Dar, pe de altă parte, orice creație bună exprimă inevitabil raportul meu viu, real și autentic cu problemele prezenței mele în lume care, ea, este *naturaliter* religioasă. Dar nu religioasă în sens confesional. Dacă problema mea este Dumnezeu și eu trăiesc în mod viu această relație *problematică*, atunci ceea ce

creez preia partea de Dumnezeu pe care am fost la rîndul meu capabil, prin intensitatea și autenticitatea trăirii mele, să o asum. Aici nu *ce* spun e important, ci *prezența* lui Dumnezeu. Dacă spun confesiune, spun unghi de vedere particular, partid politic, spun segregare. Dacă spun Dumnezeu — și prin asta înțeleg efortul meu disperat și nesigur de a mă raporta continuu la prezența lui enigmatică și neclară — atunci, dimpotrivă, în iconomia Lui *totul* poate intra, de o manieră, firește, *iconomică*. Adică subtil, cu finețe, enigmatic, surprinzător, cu iubire, calm, fără istericale. Și, firește, nesectar.

C. N.: Ce importanță acordați înscrierii corecte și continue a credinciosului în viața liturgică? Cît de importantă este o rînduială ascetică creștină în viața personală? Care ar trebui să fie coordonatele minimale ale unei astfel de asceze?

H.–R. P.: Nu știu, depinde de calitatea trăirii fiecăruia. În fața lui Dumnezeu trebuie să preiei o relație, altfel spus trebuie să salvezi și o parte din lume în tine, dacă ai dorința să fii la rîndul tău salvat. Asceza nu e numai bătutul mătăniilor. Și căsnicia e o asceză. Studiul e o asceză. Iubirea e o asceză. Filiația e o asceză. Boala e o asceză. Viața de om izgonit din *paradiso terrestre* e o asceză. De aceea, la disperarea de a fi om există o singură rețetă: fii plin, fii viu, fii prezent (*i.e.*, creator) și caută Prezența.

C. N.: Christos Yannaras, cunoscutul profesor de filosofie și gînditor creștin grec, afirma la o întîlnire pe care a avut-o cu studenții în mai 1995, la București, că Toma d'Aquino este, pe lîngă Sfîntul Grigorie Palamas, cam ceea ce este grădinița pe lîngă universitate. Desigur voia să și șocheze puțin, să sublinieze un anumit

punct al discursului său. Cum priviți o astfel de afirmație? Mai precis, dacă ar fi să comparați cele două tipuri de a privi relația lui Dumnezeu cu omul ce ați avea de spus?

H.–R. P.: Yannaras precizează că Sf.Toma d'Aquino e la grădiniță față de Sf. Grigorie Palamas, care ar fi absolvit grădinița și s-ar afla deja la universitate, *din punctul de vedere al filosofiei și la nivelul culturii*. Duhovnicește și spiritual se abține să judece. La fel voi judeca și eu, din punctul de vedere al filosofiei și la nivelul culturii. Ei bine, la acest nivel, afirmația lui Yannaras mi se pare o tîmpenie. De același tip cu prostia de a afirma că Sartre este un senzațional teolog al negativității sau cu necuviința agresivă potrivit căreia biserica Evului Mediu latin ar fi fost totalitară iar catolicismul ar fi reprezentat primul totalitarism (veche meteahnă a ortodoxiei: denigrarea resentimentară a catolicismului). Referitor la relația dintre Palamas și Toma d'Aquino afirmată de Yannaras, descifrez aici o concepție pueril evoluționistă, care pare a fi foarte răspîndită printre ortodocși. Palamas e bun pentru că a „descoperit" energiile necreate, cam așa cum Millikan e considerat azi un mai abil experimentator decît Ehrenhaft, deoarece a fost capabil să ignore măsurătorile care indicau o sarcină electrică fracționară. Iar bietul Toma d'Aquino n-a fost capabil să vadă și el atîta lucru — energiile necreate, arma secretă anticatolică a ortodoxiei militante. Dezbărată de ideologie și potrivit istoriei, chestiunea raportului dintre inovațiile teoretice ale celor doi sfinți poate fi prezentată astfel. Teoria energiilor necreate nu este prezentă la Palamas († 1359, la 63 de ani) înainte ca Varlaam să fi atacat practica isihastă din punctul de vedere al validității ei teoretice. Dacă sensul rugăciunii inimii este vederea esenței lui Dumnezeu, argumenta el, atunci isihaștii susțin, în fond, că Dumnezeu poate fi atins sen-

zorial, ceea ce contrazice postulatul transcendenței Sale absolute. Dar, dacă Dumnezeu nu poate fi perceput de nimeni, atunci experiențele luminoase despre care vorbesc isihaștii pot fi explicate numai în două feluri: fie ca inspirație demonică, fie ca nălucire psihologică. Această obiecție definea problema teoretică pe care *în mod cît se poate de practic* o avea de rezolvat Grigorie Palamas (se știe că, în 1340, isihaștii au fost denunțați în fața Sinodului). Pe de altă parte, în lumea latină, Toma d'Aquino (†1274, la 50 de ani) fusese și el confruntat cu o problemă asemănătoare. Că Dumnezeu este absolut transcendent în raport cu creația, înseamnă de fapt că existența Lui nu poate fi constatată empiric. Dacă este așa, argumentează Toma d'Aquino, înseamnă că existența Lui nu poate fi cunoscută decît pe calea judecății. Prin urmare, ca să salveze cunoașterea lui Dumnezeu în condițiile în care între lucruri și Dumnezeu distanța este infinită (de unde rezultă că omul nu poate *constata empiric* decît lucruri create), Toma d'Aquino propune ca soluție o anumită structură gnoseologică a omului. Această structură a facultăților de cunoaștere îi permite omului să intre în contact cu sensibilul și, în același timp, prin prezența *intelectului agent,* să fie înrudit cu îngerii. Pe scurt, soluția tomistă este dublă: pe de o parte, omul este granița dintre lumea Inteligențelor pure, separate, și lumea lucrurilor, prin soluția că intelectul său agent participă la natura divină; pe de altă parte, există un lanț neîntrerupt al ființelor, o ordine ierarhică de perfecțiune, de la cele mai desăvîrșite (îngerii), la cele mai imperfecte (lucrurile), astfel încît treapta cea mai de jos a fiecărei specii superioare să fie solidară cu treapta cea mai de sus a speciei inferioare (variantă a principiului plenitudinii, prezent deja la Platon, în *Timaios*). Gnoseologic, transcendența absolută a lui Dumnezeu e salvată prin participarea intelectului agent la natura divină, iar ontologic prin lanțul ierarhic al ființe-

lor, prin care perfecțiunile lui Dumnezeu trec la creatură efectuînd un fel de coborîre „solidară". Care este soluția lui Grigorie Palamas? Dacă Toma d'Aquino situa soluția în aparatul de cunoaștere al omului, Palamas o situează în Dumnezeu. El distinge, *în Dumnezeu*, între esența lui Dumnezeu și ceea ce el numește energiile divine sau necreate (distincție care este alta decît cea dintre ființă și persoană). Afirmația că Dumnezeu este dincolo de experiență e valabilă pentru esența lui Dumnezeu. În schimb, susține el, energiile necreate ar fi nu doar cunoștibile, ci și accesibile în experiența directă, căci energiile necreate pătrund lumea, asemeni razelor de soare. Și anume, Dumnezeu poate fi împărtășit prin contactul cu energiile Sale necreate, fapt ce oferă o bază dogmatică unirii mistice cu El. Prin urmare, soluția lui Palamas la provocarea lui Varlaam este următoarea. Isihasmul, ca tehnică mistică a unirii cu Dumnezeu, este *creștin legitim* deoarece nu contrazice postulatul transcendenței divine absolute și *teoretic valid* deoarece omul poate participa la natura dumnezeiască prin unirea cu energiile Sale necreate. Grigorie Palamas și Toma d'Aquino au rezolvat diferit probleme foarte asemănătoare, și soluțiile sunt, ambele, ingenioase. Personal, cred că argumentația latinului e mai stringentă decît cea dezvoltată de grec, deoarece, cum a observat și Dumitru Stăniloae în volumul 7 din *Filocalia*, Palamas lasă complet nelămurit modul în care ceva necreat poate avea un efect creat. În schimb, eu mă abțin să fac din această evaluare o judecată de invalidare. Prin urmare, afirmația că Palamas ar fi la universitate iar Toma d'Aquino la grădiniță mi se pare, *cu argumentele de mai sus*, o enormitate. Mie mi se pare că amîndoi au trecut de mult și de studiile doctorale.

C. N.: Sunteți un om cu un bagaj cultural copleșitor, realizat, cu voință și încăpățînare chiar, pe baza unui

„program" îndelung gîndit și bine pus la punct. Ce loc a ocupat și ocupă teologia în ansamblul dumneavoastră de preocupări? (În *Zbor*... spuneți undeva că citiți teologia ca pe filosofie. La nivel intelectual se poate să fie așa, dar nu cred că sensibilitatea dumneavoastră să nu sesizeze, fie și intuitiv, enorma diferență și să nu reacționeze ca atare.)

H.–R. P.: Există, firește, o lectură „mistică" a teologiei. În cultură, ecuația simplă este *teologie = filosofie*. Dacă însă ne referim la interiorizarea, la trăirea vie și nemijlocită a conținuturilor teologice, atunci lectura mistică ar însemna tocmai o astfel de trăire. Dar, ca și rugăciunea, aceasta este o experiență strict individuală. Am o structurală suspiciune față de „inspirații" care declară că au trăiri și răpiri mistice cînd citesc *Teologia mistică* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Îmi plac oamenii modești și vorbele cumpănite. Cred, așadar, că experiența mistică este posibilă, dar, cum ea este dată unui număr foarte restrîns de rîvnitori, prefer să păstrăm discuția în limitele rațiunii practice.

C. N.: În ce măsură ați fost sau sunteți atras de scrierile și gîndirea unora sau altora dintre Sfinții Părinți cu o teologie prezentată mai rafinat, din punct de vedere intelectual, și, ca atare, mai „dificilă": Sfîntul Maxim Mărturisitorul, Sfîntul Grigorie Palamas, Sfîntul Grigorie din Nyssa, Sfîntul Grigorie de Nazianz, Sfîntul Chiril al Alexandriei, Sfîntul Dionisie (Pseudo) Areopagitul ș.a.? În ce măsură reușiți să aveți un „negoț" spiritual cu ei? Dacă se poate, vă rog să faceți cîteva comentarii asupra a ceea ce înseamnă acest gen de teologie pentru dumneavoastră și, eventual, să vă referiți, pe scurt, la unii din ei.

H.–R. P.: Nu am citit nimic din Chiril al Alexandriei, dar, cu unele din lucrările celorlalți autori pomeniți de Dvs. am un comerț relativ regulat. Dacă doriți să aflați de la mine ce beneficii spirituale, în sens „mistic", am avut/am de la ei, nu veți afla nimic. Ce sunt „eu" (pun ghilimelele, căci aici nu mai este vorba de *eu*), din acest punct de vedere, privește numai pe duhovnicul meu și pe mine. Sufletul meu *personal* nu este un spectacol public. Eu nu vorbesc, în public, decît despre ceea ce constituie obiect al relației mele cu semenii, și acesta este sufletul meu „cultural". Sper că nu dintr-un motiv anticatolic, dumneavoastră ați enumerat aici numai nume ale patristicii grecești. Pot să vă spun că am o relație foarte specială, în sens *personal*, cu *Patericul*, cu *Fioretti* (și cu viețile primitive ale sfîntului Francisc din Assisi), cu *Exercitia spiritualia* ale lui Ignațiu de Loyola.

C. N.: Vorbiți adesea de „negoțul" dumneavoastră intelectual, fie cu anumite personalități din istoria culturii, fie cu prieteni sau tovarăși de dialog și convorbiri intelectuale. Care este „negoțul" dumneavoastră de acest „gen" cu Dumnezeu? În ce fel și în ce termeni se poartă?

H.–R. P.: Negoțul meu de acest „gen" cu Dumnezeu? Poetic vorbind, cred că oamenii locuiesc în palma întinsă de Dumnezeu și mai cred că sfîntul se roagă prin rugăciunea lui, iar păcătosul prin păcatul său. În acest sens, viața noastră *este* liturgică. Dar eu mă feresc să fac astfel de afirmații în public, deoarece sunt folosite de tot soiul de impostori care din 1 *Corinteni* 13 au luat retorica iubirii, pe care însă o răspîndesc cu arame sunătoare și chimvale răsunătoare. Totul se pervertește dacă tratăm relația cu prezența divină, care e inefabilă, în felul în care tratăm prezența pietrelor sau a scaunelor, care, spre deosebire de prima, e imediată, evidentă,

clară, reproductibilă. Adică așa cum e un experiment științific. Dumnezeu nu poate fi obiectul științei sau dogmaticii decît impropriu, ca un fel de a spune, *Als Ob*. Dacă uităm asta, cădem în ritualism, în fariseism, adică devenim nătîngi din punct de vedere intelectual, trufași din punct de vedere sufletesc și belferi din punct de vedere moral.

C. N.: Imensa cultură pe care ați acumulat-o și care, în parte, v-a devenit instrument de cunoaștere și de analiză, vă ajută să fiți mai aproape de oameni? Mă refer atît la om, în general, cît și la omul concret, cel de care vă izbiți (!), volens-nolens, în fiecare zi.

H.–R. P.: Pentru mine nu există „omul în general". Există numai oameni concreți, vii, prezenți, la îndemînă. Din acest motiv, nu pot avea relații normale, adică relații care să implice *și* inima, decît cu oamenii alături de care pot deveni *prezent*. Din nefericire, simțurile și inteligența mea sunt foarte primitive: căci, vai, Căderea este foarte activă în mine. Prin urmare, pot ajunge la prezența mea și a interlocutorului meu cu foarte puțini oameni. În plus, eu nu pot iubi decît pe cine stimez. Oamenii stimabili — deși, slavă Domnului, există — nu sunt mulți. Eu însumi, recunosc, nu sunt întotdeauna stimabil. Însă mă străduiesc. Problema iubirii aproapelui nu e simplă și mă poticnesc de multe ori în ea.

C. N.: Care este, în viziunea dumneavoastră, relația dintre Adevăr și Iubire, raportul lor?

H.–R. P.: Științific vorbind, adevărul este fie consistența internă, pentru sistemele închise, fie adecvarea la realitate, pentru sistemele care pot interacționa cu ceva *exterior*. Din punct de vedere filosofic, adevărul este ceea ce se revelează atunci cînd relația noastră cu obiectul investigat este în mod fundamental liberă. Cît de-

spre iubire, sunt multe specii de iubire, toate desemnate, în limba română cel puțin, prin același termen. Fiind o pagină creștină, cred că vă referiți la iubirea de Dumnezeu și la Adevărul constituit fie de El, fie de religia creștină. Relația e banală și a fost de multe ori rostită. Nu am nimic de adăugat. Dar despre toate, cu mult mai multe amănunte, în curînd: *vom muri și vom vedea*.

C. N.: Ce așteptați de la teologia și de la teologii zilelor noastre? Cum ar trebui să fie și la ce întrebări să răspundă cerințelor vremurilor de azi, pentru a mulțumi exigențele dumneavoastră de credincios și de intelectual creștin?

H.–R. P.: De la teologii de azi aștept să ia în serios, fără obișnuita retorică a unei predanii nepricepute, *provocarea modernității*: ceea ce înseamnă *realitatea unei societăți* ***atee*** *populată cu creștini* ***de toate nuanțele*** (în țările unde omul alb mai este încă majoritar). Aștept să aud un teolog competent și inteligent vorbind despre raportul dintre imaginal, *cyberspace*, spațiu mental și lumile posibile; vorbind despre condițiile primirii prezenței cotidiene a lui Iisus Hristos. Etc. Aștept să mi se vorbească într-un limbaj modern despre *experiențe spirituale*, ca să pot înțelege care este sensul modernității, de ce se schimbă lumea, ce ne așteaptă și așa mai departe. Vă e, cred, foarte clar, că toate aceste lucruri nu pot fi discutate cu teologii din zona noastră. Unii teologi catolici și protestanți o fac (un prieten din Germania mi-a trimis de curînd schimbul de articole dintre un fizician cunoscut, Frank J. Tipler, și un teolog protestant, Wolfhart Pannenberg, versat în științe și perfect capabil să trateze teologic realitatea modernă a științei). Mi se va obiecta că nu asta este sarcina teologiei. Dar cînd a fost mare, teologia cuprindea întotdeauna *tot* prezentul, nu era întoarsă cu fața exclusiv spre trecut, jinduind după

el cu o sete impură, demnă doar de adepții eternei reîntoarceri a identicului.

C. N.: Ați fost preocupat vreun moment de scrierile și gîndirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae?

H.-R. P.: Numai o clipă, cînd un prieten mi-a spus că este cel mai de seamă teolog ortodox de azi. Cred că se înșela. Dumitru Stăniloae a fost un preot erudit, capabil să repete bine predania, dar un teolog creator, după opinia mea, nu a fost.

C. N.: Vi se reproșează de către unii o atitudine și o exprimare prea violentă în raport cu Nae Ionescu...

H.-R. P.: Limbajul meu față de Nae Ionescu a fost întotdeauna urban. Ceea ce mi se reproșează este că am susținut într-un articol că afirmația lui Nae Ionescu, potrivit căreia Samuil Micu, „călugărul papistaș", ar fi fost un „bun român", dar nu și un român pur și simplu (la fel ca I. C. Brătianu și Bercu Solomon — „săracul") este o aberație și poate figura oricînd într-o antologie clasică a prostiei românești.

Mie, unuia, figura lui Nae Ionescu nu îmi impune. Extraordinarul său dar dialectic, farmecul electrizant al personalității sale intelectuale și efectul fertil avut asupra formării cîtorva spirite de excepție sunt fapte indiscutabile. Discutabile mi se par însă statura sa politică, influența pe care a avut-o asupra vieții publice românești și tezele sale politico-religioase (dintre care una a fost amintită mai sus). În special combinația sa de politică și ortodoxism mi se pare nefastă. Prestigiul său intelectual a făcut credibile teze care au contribuit la slăbiciunea noastră în fața înregimentării totalitare. El a susținut deschis totalitarismul de dreapta, pe care l-a justificat teocratic, în variantă ortodoxistă. Iar prin acțiunea sa publică el a grăbit distrugerea instituțiilor de-

mocratice, a legionarizat mintea generațiilor cărora le-a fost maestru, și a deprins mentalul colectiv al păturii noastre cultivate cu ideea că colectivismul fatal încrezător în latențele neamului este singura noastră adevărată valoare românească. A contribuit ca nimeni altul la acreditarea cîtorva opinii patent false — susținute sofist, deși cu o vervă adeseori strălucitoare —, printre care aceea că individualismul este o valoare protestantă, iar colectivismul una ortodoxă, motiv pentru care românii trebuie să fie colectiviști. Faconda sa incomparabilă a umbrit stilul unor eminenți profesori ai universității de atunci, din care nu amintesc decît pe Mircea Florian, excelent neokantian, și pe P. P. Negulescu, universitar de formație enciclopedică, posesorul unei imense și temeinice științe de carte. Evident, aceștia nu aveau nici geniul, nici strălucirea stilului Nae Ionescu. Stilul Nae Ionescu, bazat pe replici istețe, sofisme cu aparență de adevăr izbitor, s-a impus ca standard intelectual de excelență și, prin prestigiul său durabil (existență aventuroasă, cinism simpatic, afemeiat perorînd asceza și absolutul, mort tînăr în condiții misterioase, adorat de discipoli, capul unei mișcări romantic-criminale etc.), a contribuit la generalizarea unui tip intelectual veleitar, superficial și alergic la performanța universitară.

Politic, Nae Ionescu a fost un reacționar oportunist și cinic. Politico-religios, a promovat teze prin care publicul intelectual românesc și-a justificat placiditatea cu care s-a pliat regimului totalitar. În fine, din punct de vedere universitar, influența sa a impus un standard de excelență intelectuală care a redus profesionalismul erudiției universitare, mutînd accentul pe istețimea rapidă și guralivă (pe care o practicau și demagogii antici). Pe scurt, recunoscînd ce i-a aparținut în limitele sale de performanță, care erau, orice s-ar spune, strîmte pentru mine, Nae Ionescu nu este un model și mi s-ar

părea dezastruos ca el să redevină astăzi, pentru tineri, unul.

C. N.: În *Zbor în bătaia săgeții* faceți o relatare a călătoriei dintîi ce ați făcut-o la mînăstirea Sihăstria și la schitul Sihla și zugrăviți portrete, destul de „în caracter" (cum spun pictorii), ale celor trei mari duhovnici ai momentului: Paisie, Ioil și Cleopa. Ce înseamnă, din punctul dumneavoastră de vedere și pentru dumneavoastră, un mare duhovnic? Vă poate determina viața în vreun fel? Și, în general, cum vedeți rolul marilor duhovnici în viața și istoria unui neam?

H.-R. P.: Nu știu care este rolul marilor duhovnici în istorie. Cred că adevăratul duhovnic este, ca și monarhul veritabil în timpuri răzlețe, ascuns. Evident că duhovnicul meu îmi modifică viața, în multe feluri. Dar acest lucru, ca și eficacitatea sa, sunt o taină între mine și dînsul, și Cel în numele căruia suntem împreună. Un duhovnic veritabil, după mine, trebuie să aibă cîteva calități primare. Întîi de toate, să știe unde te duce, să fie în stare să o facă, iar direcția să fie cea bună. În al doilea rînd, să posede o finețe a inteligenței, să fie un spirit cultivat, să aibă o vie și trează cultură a inimii. În al treilea rînd, să vadă în tine o existență unică, irepetabilă și personală. La urmă de tot, vine lucrul cel mai de seamă: să îl întîlnești. Cei mai mulți oameni mor fără să fi întîlnit vreodată un duhovnic adevărat. Nu este vina lui Dumnezeu, ci a Bisericii.

C. N.: Printre prietenii pe care-i evocați, adesea, cu o certă duioșie, este Ioan Sorin Apan. Ce importanță poate căpăta pe parcursul vieții dumneavoastră întîlnirea cu o astfel de persoană, extrem de puternică, din punct de vedere duhovnicesc, dar destul de anonimă pe plan social? În ce fel poate ea ajuta pe un om cu personalitate

la fel de puternică la cristalizarea și întărirea legăturii cu Dumnezeu și cu Biserica? Nu există un soi de „anonimi" care sunt de același „calibru" și au, în societate, o lucrare la fel de importantă, deși subterană, ca și vedetele ce strălucesc în văzul tuturor?

H.–R. P.: Sorin Apan e departe de a fi o persoană anonimă pe plan social. Prezent public nu înseamnă activ în presă sau la televizor. Sorin este o persoană mult mai bogată decît mine, datorită *relației-în-prezență* pe care a știut să o stabilească cu foarte mulții oameni pe care i-a cunoscut și pe care i-a antrenat în entuziasmul său contagios. Prin toate inițiativele lui, dintre care cea privitoare la înființarea unei Episcopii de Brașov i-a trezit antipatia funcționărimii în sutană din B.O.R., Sorin este prezent în mod deplin în Biserica spirituală. El este un mădular ales al trupului viu al acesteia, în timp ce eu, care apar la televizor, sunt unul neînsemnat. Sunt întru totul de acord cu Dvs. că societatea s-ar surpa fără acești „anonimi", — din punctul de vedere al mediilor de informare. Mass-media identifică fără greș non-evenimentul, și îl relatează, și scapă la fel de infailibil *evenimentul,* pe care îl ignoră. Găsesc că acest lucru e foarte reconfortant, căci, dacă identifici sursa fertilității, ea se usucă. Nu e treaba noastră să forăm după izvoarele vieții. Legea noastră este să trăim, nu să ne holbăm la invizibile sau să cîntărim imponderabilele.

C. N.: În ce măsură vă preocupă „subtilitățile" dogmatice și canonice ale credinței? În ce măsură intelectualul preocupat de probleme teologice și-ar putea aduce o contribuție la clarificarea și aprofundarea acestui tip de probleme?

H.–R. P.: Nu mă preocupă decît în mod vag și numai ca astuție argumentativă sau ca manifestare a spiri-

tului fals. Acest tip de probleme nu cad în sarcina comună. Numai cine are experiența dumnezeirii, adică aproape nimeni, are căderea să se pronunțe asupra lor. Cred, de altfel, că, odată realizată experiența prezenței divine, acest gen de probleme își pierd cu totul interesul. Vă amintiți cazul lui Toma d'Aquino. În decembrie 1273, după o experiență în timp ce oficia liturghia, a suspendat brusc lucrul la partea a 3-a din *Summa theologica*, spunîndu-i secretarului său: „Tot ce am scris pînă acum mi se pare ca un mănunchi de paie în raport cu ceea ce am văzut și mi s-a revelat." A murit trei luni mai tîrziu, fără a mai relua lucrul întrerupt. *Summa theologica* a ajuns la noi neterminată datorită acelei viziuni din decembrie 1273. Pe de altă parte, cred cu fermitate că intelectualii trebuie să mediteze la chestiunile dogmatice, deoarece dogma este mesajul pe care ni-l trimite Dumnezeu *prin intermediul culturii și al destinului ei viitor*. Oriunde există cultură, trebuie să existe reflecție teologică, altminteri totul fie e deja mort, fie va fi în scurt timp. Nu mai puțin, a spune încontinuu că Dumnezeu e român sau că e ortodox mi se pare cel mai prost fel de a reflecta la realitatea teologiei. Și aceasta deoarece acest tip de afirmații, ca și cele dogmatice în genere, nu pot fi asertate decît cultural, adică istoric — altfel spus: *metaforic*. Căci dogma este istorie, în timp ce realitatea lui Dumnezeu nu e.

C. N.: În ce fel credeți că poate aborda omul contemporan spiritualitatea filocalică, fără să riște să se cantoneze într-o simplă lectură culturală a scrierilor respective?

H.-R. P.: Făcînd exerciții de rugăciune. Încercînd să-și treacă *în carne* lucrurile citite acolo. *Orice act al spiritului se manifestă printr-un trup transmutat*. O formă de sterilitate este să citești *Filocalia* ca pe un text cultural. O

alta este să o citești ca și cum scopul ei ar fi interiorizarea unor ticuri de gîndire pioase. Scopul *Filocaliei* este transmutarea trupului, adică, potrivit cauzei, formarea spiritualității numite duhovnicești. Actualizarea izvorului care curge neîncetat: rugăciunea vieții.

C. N.: Credeți că ar fi posibilă și necesară o lectură a întregii culturi universale în „cheie" creștină majoră? Cum și de către cine ar trebui să fie făcută?

H.–R. P.: Aceasta nu este o problemă potrivită competenței mele.

C. N.: Care este diferența dintre un om inteligent și cult și unul înțelept? În ce fel se poate accede la înțelepciune? Inteligența poate deveni, în unele cazuri, o piedică în calea înțelepciunii? (Observ că, indiferent de ceea ce cred eu în mod rațional, intuitiv mă adresez înțeleptului din dumneavoastră.)

H.–R. P.: Un om inteligent are o minte activă. Un om înțelept are și o inimă în lucrare. În fine, un sfînt are și un trup pe potrivă.

C. N.: Sincretismul religios este benefic sau păgubos? Poate fi pus un semn de egalitate între experierile mistice ale unor credincioși aparținînd unor arii religioase mai mult sau mai puțin diferite, mărturisind adevăruri de credință deosebite?

H.–R. P.: Dumneavoastră îmi puneți întrebarea din punct de vedere absolut, adică din punctul de vedere al opțiunilor lui Dumnezeu. Nu vă pot da acest tip de răspuns. Cultural vorbind, judecata trebuie aplicată de la caz la caz, căci, deși principiul sincretismului este universal, aplicarea sa și, pe cale de consecință, valoarea sa sunt întotdeauna particulare.

C. N.: Dacă ați fi obligat să trăiți pentru un timp izolat undeva și vi s-ar cere o alegere foarte tranșantă, permițîndu-vi-se să luați cu dumneavoastră numai trei cărți, trei tablouri și înregistrarea a trei piese muzicale, ce-ați alege?

(Puteți schimba cifra 3 cu oricare alta, după cum credeți.)

H.-R. P.: Dacă ar fi pentru totdeauna, nu ar mai exista oameni, deci nici cultură. Între mine și Dumnezeu nu ar mai exista nimeni în sens strict. Acest lucru ar fi mult mai radical decît orice experiență monahală. Dispariția culturii, adică a semenului, nu poate fi realizată prin izolare, ci numai prin izgonire. Printr-un exil radical. Nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu eliminînd *voluntar* oamenii care se află *în mod natural* și *inevitabil* între sufletul lui individual și El. Dar, dacă ești aruncat pe o insulă pustie fără nici o speranță de întoarcere sau devii ultimul locuitor al planetei, în mod strict, atunci această experiență extremă poate fi realizată. Nu o doresc nimănui. Totul devine în acest caz caduc. Nu aș avea nevoie de nici o carte. Biblia ar deveni la fel de inutilă ca oricare alta. Eu aș înceta să mai fiu om, căci umanitatea mea e construită numai ca un răspuns la prezența aproapelui, în care este dată coprezența divină. Nu aș deveni altul, ci alt fel de *ceva*.

C. N.: Unii consideră colaborarea dumneavoastră la revista *22* ca pe un gir oferit, în parte explicit, în parte implicit, exponenților unei gîndiri și mișcări evident și asumat anticreștine. Cum vedeți dumneavoastră lucrul ăsta?

H.-R. P.: Nu știu la ce vă referiți cînd spuneți „mișcare evident și asumat anticreștină". Dacă însă vă referiți la *ateismul* unor membri ai redacției (ceea ce nu în-

seamnă neapărat poziție anticreștină), vă rog să mă credeți că nu este deloc preocuparea mea să fac prozelitism de orice natură ar fi el. Mai cred că o societate este sănătoasă atunci cînd membrii acesteia nu se înjunghie între ei, și nu atunci cînd, înjunghiindu-se, o fac, deși împărtășesc aceleași idealuri religioase. Vă pot asigura că membrii redacției *22*, în ciuda diferențelor marcate de opinii dintre ei (politice, religioase, filosofice, culturale, de gust etc.), nu se înjunghie între ei și limbajul disputelor este, cel mai adesea, civilizat. Pe de altă parte, dacă nu am nimic împotriva ateilor, recunosc că prozelitismul ateu îmi displace.

C. N.: Care este raportul dintre iubire și prietenie? Ați putea trăi (în mod veritabil) fără prieteni? Care sunt elementele favorizante și care dificultățile în realizarea unei relații de prietenie?

H.-R. P.: Iubirea pentru o femeie are nevoie de un trup, în timp ce prietenia are nevoie de un ideal, de o fervoare care să poată fi *comuniată*. Firește, tipurile pure se pot combina. Fără prieteni se poate trăi, dar e mai greu să-ți salvezi umanitatea fără ei. Nu știu ce favorizează prietenia. Este o flacără pură, nu foarte rară în tinerețe, dar rară o dată cu vîrsta. Este un dar și un har.

C. N.: O tînără se întreba, citindu-vă și ascultîndu-vă, cum ar putea fi realizat, după părerea dumneavoastră, raportul just și echilibrat între bibliotecă și viața comunitară directă. Un om cu un program atît de încărcat și de dificil de lecturi, ca cel pe care l-ați avut dumneavoastră, care necesită și o reflectare prelungă asupra lor, mai are timp și pentru gesturile simple, „duios umane", pentru întîmplările adesea banale, dar care, uneori, dau atîta farmec vieții?

H.–R. P.: Firește că are acest timp. Eu am citit pentru a-mi putea trăi mai intens și mai inteligent viața. Am citit mereu cu un ochi în cărți și cu celălalt ațintit spre ceea ce îmi stîrnea interesul și curiozitatea. Două lucruri continuă să mă pasioneze și să mă intrige în același timp: bucuria vieții pure și simple și felul în care Dumnezeu Se face prezent în lume.

C. N.: În ce măsură ar fi necesară astăzi o mișcare spirituală coerentă și organizată care să trezească și să miște conștiințe adormite, să potențeze vocații latente? Ce linii directoare ar trebui să caracterizeze o astfel de mișcare pentru a fi eficientă în plan spiritual social?

H.–R. P.: Nu ar fi deloc necesară. Ce iese din nemijlocirea vieții și se manifestă irezistibil, — aceea este bun. Ce sforțează omul împotriva *naturalității* dumnezeiești a vieții, cu scopul de a-și întrupa iluziile, a-și da frîu liber bovarismelor, a-și masca neputința și a-și satisface setea de a urî și desființa, are o singură menire: realizarea puterii cuiva împotriva altora, care nu îi recunosc supremația, — aceea este rău și nu merită adus în ființă. Orice mișcare de înnoire care nu ține seama de limitele naturale ale condiției umane, de dimensiunea firească a vieții, ajunge la violență, la fundamentalism, la forme ale regresiei spre trecut. Nimic bun nu se face prin forță. Forma tipică a aberației activismului politic ortodoxist este, la noi, legionarismul, adică justificarea etnică și religioasă a asasinatului politic. Singurul lucru care trebuie făcut este ca preoții să se învrednicească cu adevărat iar comunitatea religioasă a laicilor să se formeze și să fie vie, fraternă, comunitară. Nu trebuie nimic altceva decît să ne trăim problemele de zi cu zi într-o comunitate reală, adică vie și prezentă, cu semenii noștri. Aceasta înseamnă „religiosul". Este lucrul cel

mai greu de făcut. Ușor este să inventezi o *mișcare* mesianică.

C. N.: Cum poate fi evitat intelectualismul (știți, -ismul)? Pe un plan mai subțire, cum se poate evita căderea în gnosticism?

H.-R. P.: Răspunsul mi se pare evident: prin *finețe*, ceea ce înseamnă un discernămînt treaz; prin *spirit filosofic*, ceea ce înseamnă nemulțumirea instinctivă față de soluțiile gata confecționate și, în același timp, practicarea unui mod de gîndire care are în comun cu rugăciunea suspendarea continuă a rezultatelor gîndirii în orizontul viu, activ al formării și al formulării ei; prin *conștiință istorică*, ceea ce înseamnă înțelegerea rolului metodologic pe care principiul întrupării îl are în istoria care se desfășoară sub ochii noștri.

C. N.: Dacă ați putea reveni asupra unor aserțiuni din *Zbor în bătaia săgeții* care mă intrigă:

- „Trăim lumea trăindu-ne încarnările succesive" (§2, p. 14). Nu e puțin cam ambiguu?
- Părintele Stăniloae scria undeva, reluînd, desigur, Părinți mai vechi: „Cunoaștem cît iubim, iubim cît cunoaștem". Dumneavoastră scrieți: „De fapt ceea ce numesc a cunoaște este un anumit mod de a poseda..." (§104, p. 128). Cum vedeți concilierea dintre a iubi și a poseda, în acest caz?
- „Să nu uităm că iluzia este aspectul dinamic al absolutului, și că ea, iluzia, trebuie acceptată drept ceea ce e: iradierea divinului, singura iradiere a Absolutului (dacă asemenea cuvinte cu majusculă nu te stingheresc). Să-i spunem «unica manifestare a energiei divine», cum se obișnuiește?" (§119, p. 149). Ați rămas la această părere?

H.-R. P.: Să le luăm pe rînd.

• „Trăim lumea trăindu-ne încarnările succesive" este o aluzie la un fragment din *Antimemoriile* lui Malraux, unde Jawaharlal Nehru îl întîmpină pe Malraux — ministru al Culturii în acel timp — cu cuvintele „iată-vă ministru", ca și cum ar fi spus „iată încă una din încarnările dumneavoastră". Dincolo de aluzie, ceea ce am vrut să spun este că personalitatea noastră nu este continuă, ci fragmentată, ca ochii albinelor: o față privește *toată* spre un azimut, alta, perfect învecinată — și contiguă — spre un alt azimut, despărțit de primul printr-un salt. Ceea ce voiam să spun este că noi ne trăim încarnările simultan (spre deosebire de hinduiști, care și le trăiesc succesiv), în aceeași viață.

• Pentru mine nu există, cum se întîmplă pentru mulți „idealiști", antinomie între a iubi și a poseda. De obicei, se pleacă de la eroarea de a separa domeniul lui „a fi" de domeniul lui „a avea", considerînd că primul este o excelență, iar al doilea este un blestem. În această eroare joacă un bovarism insidios: noi nu suntem inteligențe separate, dar tînjim să fim; prin urmare, este valorizat tot ce ține de condiția spiritualului separabil și refulat, cu o conștiință vinovată, tot ce ține de condiția întrupată. E un mod de a nega principiul hristic al întrupării, dintr-un soi de idealism bovaric, pentru care eu nu nutresc nici un pic de respect. Fiind oameni, noi nu putem fi ca îngerii. Destinul omului este să nu poată fi ceva, în această lume, decît prin intermediul unei posesii. Luați viața dumneavoastră și încercați s-o separați de suportul ei, care este posesia trupului pe care îl aveți. Puteți s-o faceți, dar atunci ieșiți din condiția acestei lumi. Aici, în zona sublunară (cum spuneau anticii), nu poți fi ceva dacă nu îi posezi corelatul material. De altfel, fraza pe care ați citat-o nu face decît să

dezvolte etimologia cunoașterii ca „apucare cu mîna", altfel spus, ca aprehendare.

• Realul se explică, cum știți, prin multe teorii (un exemplu ați avut mai sus, în cazul teoriilor dezvoltate de Toma d'Aquino și Grigorie Palamas, care au încercat să rezolve prin două teorii diferite aproximativ aceeași problemă). Eu sunt un autor care, cu toate că mă declar oricînd în mod deschis drept creștin ortodox, nu manifest totuși nici un fel de trufie privitoare la preeminența religiei mele asupra altora. Prin urmare, nu veți găsi în scrierile mele *numai* punctele de vedere autorizate de predania noastră. Cît despre fondul citatului pe care îl dați, cred, într-adevăr, că, deși ne putem pierde sufletele prin ea, lumea în care trăim nu este decît un soi de fascinantă iluzie. Rămîn la cuvintele abatelui Darboy: *Votre erreur est de croire que l'homme a quelque chose à faire en cette vie...*

C. N.: Care este raportul dumneavoastră interior, atunci cînd scrieți, între dorința de comunicare și cea de eliberare? Cum a evoluat acest raport în timp?

H.-R. P.: Sunt simultane și egale. Comunici veritabil numai în măsura în care te eliberezi. Acest raport nu poate evolua. Adevărul lui constă în a fi imutabil.

T. S. M.:* În ce măsură poate știința să ne procure „fante" pentru vederea lui Dumnezeu?

H.-R. P.: Știința este o activitate evident extra-confesională. Dacă identificați religiosul cu o religie anume, vă asigur că știința este dincolo de orice religie. În sensul că sunt universuri paralele. Dar, pe de altă parte, știința este o activitate în care raportul omului cu lumea

* Următoarele întrebări au fost adresate, prin intermediul dlui Costion Nicolescu, de un tînăr student matematician.

și cu Dumnezeu, în ceea ce are acest raport esențial, viu și irepetabil, este mereu prezent. Acest raport este inevitabil preluat, vizibil sau nu, în orice activitate umană. În acest sens, știința ca și religia sunt forme în care acest raport de prezență și co-prezență divină se manifestă deplin și, aș zice, inevitabil. Dar nu căutați în științe argumente pentru ortodoxie, budism sau teologia dogonilor. Este o pistă falsă. Firește că, din punctul de vedere al istoriei ideilor, nașterea științelor naturii (fenomen tipic european) este impregnată de acele teoretizări fizico-dogmatice care au fost elaborate de teologia catolică a secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, în cadrul așa-numitei teologii naturale, și, mai tîrziu, în secolul al XVII-lea, în cadrul a ceea ce Amos Funkenstein a denumit teologie seculară. Deci, în acest sens restrîns, care se referă la contextul descoperirii, știința modernă a naturii reconfigurează explicit atitudini mentale și dezvoltări teologice ale creștinismului. Însă doar atît. După cum nici teologia nu ne ajută să îl *vedem* pe Dumnezeu, nici științele nu despică fante de vizibilitate indiscretă în ceea ce apostolul Pavel descrisese ca fiind o cunoaștere *per speculum, in aenigmate*.

T. S. M.: Este posibil ca avansînd foarte mult într-un domeniu să ajungi la înțelegerea „esențelor" din alte domenii?

H.-R. P.: Cred că este posibil. Dar este o cunoaștere în formă, nu în conținut. Adică oferă cadre generale ale apercepției și nu obiectul propriu-zis al cunoașterii, singurul care e aprehendabil sub forma unui enunț inteligibil. În fond, nu știu dacă ceea ce este cunoscut se referă la obiect sau se referă la o abilitate suplimentară a facultății de cunoaștere. Dar, cu siguranță, există o conexiune profundă între toate activitățile umane. Modelul Culianu pentru această conexiune implică, după cum

știți, două idei complementare: ideea că știința, religia și filosofia sunt non-separabile în procesul lor de generare, în intelect (toate trei sunt produse potrivit aceluiași mecanism de generare, folosind presupoziții de pornire doar puțin deosebite între ele); și ideea că orice activitate umană reprezentînd o hartă a minții, știința, religia și filosofia, suficient de mult dezvoltate, se suprapun la infinit. Aveți aici un model cognitiv în favoarea opiniei că avansarea într-un domeniu contribuie la sezisarea „esențelor" altor domenii ale spiritului (care, pentru premisele de lucru ale lui Culianu, este identic cu mentalul).

T. S. M.: Cum vedeți mîntuirea omului? Mai ales pentru oamenii cu carte.

H.–R. P.: Oamenii cu carte se mîntuiesc exact la fel ca oamenii fără carte, adică după grația lui Dumnezeu, deși, evident, raportul cu Dumnezeu al omului cu carte diferă dramatic de raportul cu Dumnezeu al omului fără carte (această constatare este existențială, nu valorică). Căile prin care se ajunge la mîntuire sunt infinite sau, dacă vreți, finite și riguros egale cu numărul sufletelor eterne, unice și irepetabile pe care le-a creat Dumnezeu. Nu există rețete, tocmai pentru că realitatea persoanei umane este ireductibilă.

T. S. M.: Pentru ce (ar avea omul nevoie de) atîta studiu?

H.–R. P.: Dar, vă întreb, pentru ce ar avea omul nevoie de atîta aer de respirat? Nu vi se pare o risipă? De ce mîncăm zilnic? De ce există 5 miliarde de oameni de rase diferite și religii insondabile, mai degrabă decît 5 mii, de o singură rasă și o singură religie, cîți încăpeau în cetatea lui Platon? De ce este cultura inseparabilă de prezența în lume a omului? Dar sexualitatea? Dar

moartea? De ce există ceva, mai degrabă decît nimic? Personal, voi aștepta liniștit momentul prezentării mele în fața lui Dumnezeu pentru a afla răspunsurile *adevărate* la aceste întrebări pasionante.

T. S. M.: Ce reprezintă pentru dumneavoastră cărțile și fizica?

H.–R. P.: Materialul cu ajutorul căruia îmi articulez mesajul. Sper să pot împlini, pînă ce voi pleca din această viață, cîteva din cărțile de care sunt obsedat încă din adolescență. Firește, nu toate merită să fie scrise, dar las în seama lui Dumnezeu criteriul acestei selecții. Mintea mi-e plină de atîtea proiecte și idei, încît e sigur că voi pleca lăsînd multe în urmă nefăcute. Fapt care, într-un fel, îmi produce o secretă și senină jubilație.

T. S. M.: Care este cel mai bun lucru pe care l-ați izbutit pînă acuma?

H.–R. P.: Vai, n-am izbutit nimic ca lumea! Uneori disperarea de mine însumi este aproape de nesuportat. Știu însă, cu toată modestia, că mi s-a dat să port o cruce mai ușoară decît aș fi putut duce, dacă Cel care distribuie poverile și ușurințele nu m-ar fi iubit. Dar mă simt iubit, cu o iubire calmă și puțin ironică, și acesta este temeiul vieții mele.

T. S. M.: Cum resimțiți lipsa de timp și cum o rezolvați?

H.–R. P.: Lipsa de timp este o nevroză de care am suferit ani de-a rîndul. Mă vindec de ea cu acest gînd: îmi spun că fiecare om are exact atîta timp cît să poată face ce este chemat să facă, dacă se străduiește tot timpul. Dacă într-adevăr, după ce te străduiești tot timpul, nu ai de fapt timp, înseamnă fie că faci lucruri pentru

care nu ai fost chemat, fie că faci prea mult, fie că ești nevrotic, adică superficial în ceea ce ți-ai propus să faci. Firește, presupoziția eficace a acestui gînd este dublă: pe de o parte, este credința în veracitatea divină; pe de alta, este credința în faptul că fiecare om, indiferent de inteligența, talentele, frumusețea și caracterul pe care le are, este dotat, din naștere, cu un echipament complet de salvare.

București, 5–7 ianuarie 1996

Dialog despre amestecul limbilor*

Dan C. Mihăilescu: Dragă Horia, știi bine că plănuiam interviul ăsta încă din octombrie 1994. Știam că atunci trebuia să-ți apară la Nemira *Cerul văzut prin lentilă,* așteptam cartea și aveam de gînd să-i dăm tîrcoale dialogal. Numai că publicarea s-a tot amînat, apoi ai plecat în Germania, a izbucnit „cazul Patapievici" (sau cazul „Soare"), iar tu ai devenit ceea ce se cheamă „un fenomen mediatic". Ce erai tu, ca eseist, o apariție fenomenală, dar și ce-a devenit totul! Subiect de interpelări parlamentare, invadat de televiziuni, filmat și intervievat din varii unghiuri, trecut în triumf pe la emisiunea lui Iosif Sava, plecat iar în Germania și lovind rapid încă o dată viața literară cu *Zbor în bătaia săgeții...* Rezultă că vechiul meu plan de dialog seamănă acum cu o deschidere de parașută a doua zi după aterizare. Accept resemnat noile condiții și te întreb, simplu, dintru început: cum ți-ai trăit formidabilul „impact mediatic"? Te-a schimbat întrucîtva?

H.-R. Patapievici: „Întrucîtva" e aici o vorbă foarte nimerită și, după caz, ironică. Succesul nu îi schimbă

* Acest text reprezintă, cu cîteva modificări și mici omisiuni, interviul acordat dlui Dan C. Mihăilescu, apărut sub titlul „Răul stă în negarea diversității umane și în colectivizarea mediocrității, pentru a putea teroriza prin ea" în: *LA&I,* anul V, nr. 29(210), 7 august 1995, pp. 1–8.

radical, de pe azi pe mîine, decît pe nevertebrați, adică pe moluște. Pe oamenii obișnuiți, din categoria cărora fac parte, succesul îi schimbă — dacă îi schimbă — nu radical, ci insidios, perfid, pe nesimțite: adică, în fond, pentru a spune lucrurilor pe nume, succesul te alterează. Profesorul Flonta îmi spunea că cel mai bun test pentru a evalua calitatea cuiva este să îl observi cum reacționează la proba succesului. Romanii, pentru a nu se sminti de succes, angajau oameni care, în chiar ziua triumfului lor, îi luau în batjocură și deriziune. Eu nu cred că oamenii sunt în mod inevitabil sclavii vanității lor.

D. C. M.: Eu, da. Uită-te la Paul Goma...

H.–R. P.: Ca orice lucru care ține de inimă, vanitatea poate fi educată și ținută sub control. Pe de altă parte, dacă totuși te pierzi, înseamnă că ceva în tine era deja stricat, și împrejurările favorabile n-au făcut decît să-l scoată la iveală. Deci, urmărește-mă! Sper să nu mă fi alterat.

D. C. M.: În anii cînd îți umpleai cele 60 de caiete pe care le văd aici, în biblioteca ta „de pe Moșilor", legate precum chiboturile, cînd scriai la poemul de cinci mii de versuri și-ți explorai congenialitatea cu cei cîțiva prieteni știind că n-o să poți publica mai nimic, ți-ai închipuit vreodată ipostaza de acum? Te-ai visat asaltat de editori și reporteri, uluind o țară întreagă, comparat cu Kierkegaard, Cioran, Eliade etc., înconjurat de prieteni, dar mai mult de dușmani?

H.–R. P.: Nu, niciodată. Cum m-aș fi putut imagina asaltat de editori, cînd eu, pînă acum doi ani, îmi „publicam" volumele legîndu-le între coperți de carton, la un foarte distins și discret domn legător, care îmi făcea treaba asta din 1981? Cît despre comparațiile de care

vorbești, prefer să nu le comentez. Există elogii care ucid sau, direct, invalidează. Nu trebuie să-ți reamintesc ție că singurul mod de a lăuda demn de acest nume constă, după Cioran, în a-i inspira teamă celui lăudat. Ei bine, față de linia Kierkegaard, Cioran, Eliade, eu nu pot decît să-mi cîntăresc mediocritatea.

D. C. M.: Toată copilăria și adolescența ta, așa cum le arată frenezia din *Zbor în bătaia săgeții,* par a fi stat exclusiv sub semn paradisiac. Tu chiar nu regreți nimic, nu te-a umbrit nimic, n-a existat durere, eșec, îndoială?

H.–R. P.: Paler spunea undeva că oamenii pierd calea spre paradis pentru că se rătăcesc în labirintul dezamăgirilor. Mi se pare definitiv faptul că paradisul nu este cauza fericirii, ci abia starea de fericire, odată atinsă, face posibil accesul spre paradis. (Nu fac decît să mă joc cu teorema 42 din cartea a V-a a *Eticii* lui Spinoza.) Nu știu cît de paradiziacă a fost copilăria mea atunci cînd am trăit-o. Știu însă că ea a devenit paradiziacă, în momentul în care am fost capabil să o reintegrez, amintindu-mi-o. Aici, ca peste tot de altfel, e un mister. O expresie a lui, extraordinară, poate fi găsită în finalul *Educației sentimentale.* Din ce motiv restituirea memoriei este un exercițiu paradiziac? Sentimentul meu este că memoria transfigurează trecutul, îmbrăcîndu-l în lumina pe care lucrurile o vor avea în ziua Judecății de Apoi. Noi, în fond, atunci cînd reintegrăm, prin memoria noastră vie, trecutul, ne pregătim în trup pentru clipa în care ne vom recăpăta trupurile la Judecata de Apoi. Memoria este un exercițiu de imortalitate, de veșnicie în act. Firește că, potrivit acestei viziuni, durerile, eșecurile, îndoielile, deși sunt, au existat, nu își mai păstrează calitatea lor primă în lumina paradisului regăsit. Factual vorbind, nu e decît foarte evident că am cunoscut suferința, am cunoscut eșecul și cunosc, vai,

atît de des și de sfîșietor, îndoiala. Cît despre suferință, am cunoscut-o pe cea mai atroce, cea mai fără întoarcere: suferința de ceea ce sunt, eșecul de a nu fi decît ceea ce sunt, neputința legată de imperfecțiunea mea, care e strigătoare la cer.

D. C. M.: „Voiam — spui tu — ca specialitatea mea să fie a trăi cu intensitate." Unora expresia asta le poate stîrni amintiri deloc plăcute din deceniile doi și trei... *Vivere pericolosamente...* etc. Pe mine însă altceva mă intrigă: n-ai încercat niciodată dulcea otravă a lui *oisive jeunesse, à tout asservie...?*

H.–R. P.: O, cum să nu! Cine ar avea ipocrizia să susțină că nu îi place să trîndăvească? Ar fi senzațional să se poată face biografia unui om care s-a format strict contemplativ, adică prin ochiurile unui răgaz nelimitat, continuu și în același timp creator. Cred că, la rigoare, cu o inteligență excepțională și o sensibilitate ieșită din normă, genială adică, un om s-ar putea forma lenevind, altfel spus pe o cale pur contemplativă. Întrucît mă privește, adică avînd o inteligență obișnuită și o sensibilitate oarecare, a trebuit să fac totul cu efort, cu sistemă și exersîndu-mă. Natura noastră este neapărat trîndavă. Ca și inteligența, care e o excepție, activitatea nu poate fi decît rezultatul unui efort artificial de voință, firescul aparținînd întotdeauna lenei, care e, de aceea, delicioasă și infinit delectabilă. În rest, orice apropiere între voința de a trăi periculos, practicînd personal cultul intensității, și ideea fascistă, care jura și ea pe intensitatea energiei, mă lasă perfect rece. Politic vorbind, eu sunt un liberal de tip clasic, așa cum erau liberalii englezi în secolul al XIX-lea, dar, spre deosebire de ei, care aveau averi, eu posed numai argumentele epistemologiei secolului meu.

D. C. M.: Eu cu laudele în ce te privește am contenit pentru moment. Mi-am dat „birul" în cele două cronici publicate în *22*, așa că pot să trec la chestiuni mai arzătoare. Scurt: ce Idee locuiești? Unde-ți este „patria spirituală"?

H.–R. P.: Dacă dai cuvîntului spiritual un înțeles religios, patria mea spirituală este indiscutabil creștinismul, adică, filosofic spus, tradiția iudeo-creștină. Mă simt radical solidar cu religia strămoșilor mei. Am fost botezat ortodox, dar din familie eu nu am primit nici un fel de educație religioasă: tatăl meu erau un ateu debonar, complet lipsit de pasiune religioasă, iar mama, deși fiica unor țărani credincioși — dar nu credincioși așa cum sunt prezentați la Muzeul Țăranului Român că ar fi fost/sunt religioși țăranii —, este ea însăși mai degrabă superstițioasă, decît credincioasă. Mai mult, eu mi-am făcut instrucția religioasă citind teologi catolici. S-a întîmplat că i-am citit pe capadocieni după Toma d'Aquino. Mult mai tîrziu, printr-o experiență personală, am descoperit ceea ce Părinții numesc duhul ortodoxiei, care este diferit de experiența catolică a lui Dumnezeu și care, inutil să mai adaug, nu are nimic de-a face cu ortodoxismul, politizare eronată a psihologiei unor oameni care nu-și pot atinge propria demnitate în actul credinței decît tînjind la întărîtări colective sau proferînd neclarități viforoase. Pentru mine, legătura dintre ortodoxie și ortodoxism este pur politică. Religios vorbind, ele nu se acoperă.

D. C. M.: Să-ți spun perplexitatea mea: cum poți să fii tu egal de acasă în cuantică și la Sihăstria, în metafizică și marxism, în Dante și Marcuse, la Paisie și la Anton Dumitriu, în etnopsihologie și liberalism etc.? Nu ți-e teamă de spulberarea eului? Nici o ruletă nu este *perpetuum mobile*, așa că... unde cade pînă la urmă bila?

H.–R. P.: Cînd va cădea bila, voi fi fost deja mort. În jurul nucleului, electronul nu se află în anumite puncte succesive, situate pe ceea ce noi, potrivit experienței aruncării unei pietre, numim traiectorie. Electronul se află simultan peste tot în jurul nucleului, în regiuni ale spațiului descrise printr-o densitate de probabilitate. Încă din adolescență, după ce am găsit în Montaigne vorba aceea colosală despre cunoașterea totului și a contrariului lui, mi-am impus să exersez asupra mea practicarea simultană a contrariilor. De aceea îmi place atît de mult imaginea platonicianului Carneade, șef de Academie, profesînd naivilor romani, simultan, atît legitimitatea Romei, cît și ilegitimitatea stăpînirii ei. Aici nu este în discuție pasiunea pentru sofism, deși despre sofistică Noica a rostit un foarte profund și enigmatic cuvînt, și anume că între simțul comun și sofistică spiritul nu poate în nici un caz alege simțul comun. Este vorba de altceva, mult mai puțin „cultural". Să ne gîndim că discernămîntul, care este o valoare cardinală atît a inteligenței, cît și a caracterului unui om, este impotent fără finețe. Finețea lui vine din ascuțire, iar ascuțirea din exercitarea contrariilor. Pînă a nu se exercita pe experiența frustrantă și perplexantă a contrariilor, inteligența este boantă, iar uneori chiar nătîngă. Toți sfinții au trecut prin experiența păcatului și nici inteligența nu își poate atinge plenitudinea pînă nu a colindat, prin exercitare, diversitatea simultaneității contrariilor. Cu mijloace modeste, eu am încercat, ajutat și de o curiozitate cognitivă aproape mereu (dar nu întotdeauna) trează, să cunosc totul și, potrivit vorbei lui Montaigne, și contrariul lui.

Mă întrebi unde va cădea bila? Sper să-mi păstrez intacte forma intelectuală și gustul malițios pentru practicarea contrariilor pînă la ultima împărtășanie.

D. C. M.: De cinci ani scotocim iar prin lacra identității românești. S-au reluat toate ideile, prejudecățile, axiomele, minciunile, curentele, utopiile, fundăturile. Cartea ta, *Cerul văzut prin lentilă*, și recentul volum al Alinei Mungiu, *Românii după '89*, ca și, în alt plan, cele patru volume ale antologiei lui Iordan Chimet, *Dreptul la memorie*, au reînchis bucla. Mi se pare că n-ar mai fi nimic de spus. Ci numai de făcut. Accepți să glosezi pe marginea celor trei verbe fundamentale — a fi, a face, a avea — în cazul românesc?

H.–R. P.: Întîi de toate, bine spui lacra identității românești, adică sicriul, coșciugul. Noi ne-am împotmolit în această reflecțiune de sine însuși, care s-a dovedit total improductivă, fundătură cleioasă și nu cale de acces. În fond, și noi a trebuit să redescoperim pe pielea noastră acest adevăr elementar, potrivit căruia omul nu ajunge niciodată la sine prin ipsațiune, ci numai trecînd prin alții. Noi ne putem cunoaște numai exercitîndu-ne, restul e delir fantasmatic, bovarism cu referent divagant. Mania specificului național a început la noi dintr-o conștiință vinovată, „lecuită" apoi prin procedeul impropriu al fraudei pioase. S-a spus că românii nu sunt români adevărați decît ca țărani, că Statul bazat pe cultura orașului este un adăpost impropriu și ruinător pentru ființa românească, în fine, s-a spus că nu i se potrivesc românului capitalismul și modernitatea, că ființa sa profundă suferă și se alterează trăind în tiparele lumii moderne. Toți autorii noștri de specific național aveau cîteva însușiri interesante pentru fondul chestiunii studiate: nici unul nu era țăran, toți invocau, pentru a valoriza țărănitatea românească, teorii filosofice sau istoriografice occidentale de ultimă oră, toți trăiau foarte confortabil la oraș și mulți erau beneficiarii direcți ai regimului democratic parlamentar, pe care, cu toate acestea, îl considerau impropriu ființei românești pro-

funde. Dacă citim fără indulgență acest tablou, avem aici și sursa conștiinței vinovate și explicația fraudei pioase. În fond, eu văd aici, ca și Alexandru George, o enormă ipocrizie și un elementar spirit carent. Cred și eu, ca și tine, Dan C., că în chestiunea specificului național nu mai este nimic de spus, pentru că toată discuția a fost *ab initio* o speculație greșit orientată (sunt oare francezii sau englezii obsedați de specificul lor național?), și pentru că, în privința a ceea ce ești, totul este să faci ceva, nu să verbalizezi la nesfîrșit. Omul este ceva în măsura în care, potrivit naturii sale căzute, se poate întoarce la sine după ce a peregrinat prin afară, de unde și-a cules, prin regăsire, sinele. Singura cale spre identitate în care cred este cea repovestită de Martin Buber cu referire la Eisik din Cracovia, care nu a aflat cu adevărat ce se află în casa lui pînă nu i-a fost tălmăcit acest lucru de un străin, care habar n-avea despre el, dar prin care experiența alterității s-a rezolvat ca înțelegere a identității. Dacă nu vrem să ne păstrăm acest antipatic (pentru mine) minorat sufletesc bovaric, în care românii sunt senzaționali, iar străinii sunt lamentabili, și pentru care orice eșec românesc este tradus ca rezultat al unei conspirații mondiale reușite împotriva noastră, ei bine, atunci trebuie să începem să acționăm. Realist, cu luciditate și învingînd. Altfel spus, subtili ca șerpii, dar și curați precum columba. Pentru orice modern, esența nu există înainte de a se fi exercitat. Ca să fii, trebuie mai întîi să fi acționat. Destinul nostru de moderni este unul singur: *esse sequitur operari*.

D. C. M.: Tu nu te-ai plictisit de rumegarea asta disperată a Ideii Românești? De faptul că ne facem din ea un alibi al neputințelor, al vinovăției și lașității, un scut menit să ascundă (în van) eterna absență a lăncii?

H.–R. P.: Firește că m-am plictisit. Dar, dincolo de gustul meu personal, ruminarea impotentă și resentimentară a temei specificului național genial ne invalidează, azi, politic. Patriotismul trece numai prin eficacitate și e direct împiedicat de rumegarea viforoasă a acelor cîteva teme fanteziste care dau trup reveriei specificului național. Astăzi, România trebuie să se întărească, altfel se va șterge. Iar întărirea trece prin realism, spirit critic, eficacitate, viclenie; ca să contezi, azi, trebuie să contezi material. Nu există victorie materială fără capitalism, iar capitalism fără proprietate privată și piață liberă, cum susțin că e posibil, cu ipocrizie, guvernanții de azi, NU SE POATE. Ca și în secolul al XIX-lea, salvarea României ține de adoptarea fără rezerve a capitalismului de tip liberal. Altfel, dacă nu adoptăm rapid acest limbaj al realităților, nu va mai fi în curînd Idee Românească asupra căreia să rumegăm. Țările, se știe, sunt pierdute de popoarele lor. Dacă românii nu se trezesc, România va deveni în curînd un cuvînt fără acoperire, ceea ce erau conceptele pentru nominaliști: sunete goale, prezumțiozități lăbărțate.

D. C. M.: Vom fi ceea ce ne-am lăudat că suntem: o „placă turnantă", care va să zică o gară, un aeroport, un canal maritim, un *locuum refrigerii*, o sală de așteptare, un coteț pentru porumbeii voiajori, o vamă mai mult sau mai puțin „spiritualizată", un cazino în port... Ai citit cartea Alinei Mungiu? Mie mi-a fost imposibil să scriu despre ea. După o asemenea carte, singurul leac pentru noi nu mai poate fi decît ștreangul... sau săpunul.

H.–R. P.: Nu doar că am citit-o, dar i-am făcut o reclamă susținută la Timișoara, unde am fost să-mi lansez cartea apărută la Humanitas. Nu cred că avem de ales între ștreang și săpun. Dimpotrivă, cartea lui Mungiu

are o mare valoare realistă și mobilizatoare. Este, în anumite privințe, asemeni unui document intern de strategie în vederea *cîștigării* campaniei electorale. Insist asupra cuvîntului cîștigării. Bine citită, cartea Alinei Mungiu poate cîștiga alegerile din 1996. *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri* (Humanitas, 1995) este o carte în sfîrșit lucidă despre o materie care la noi e de rigoare să fie tratată encomiastic sau servil.

D. C. M.: Bine, dar n-o vor citi decît cei deja convinși de adevărurile ei, deja exasperați de ele, ca și de propria-le neputință și putere de decizie, cei care se leagănă fericiți că au putut schimba „Actualitățile" de la TVR 1 la Tele 7 abc... Mi-am adus aminte de altceva: de ce n-ai mai făcut pînă la urmă prefața la ediția D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român?*

H.-R. P.: Motivul esențial este sfiala. La început am fost entuziasmat să scriu despre D. Drăghicescu, autor pe care îl admir enorm și pentru care am făcut o pasiune prin '83 sau '84, cînd l-am citit prima dată (de altfel cartea mea, inedită, *În chestiunea unei aberații: patriotismul românesc,* scrisă în 1985, nu făcea decît să aplice punctul de vedere critic și lucid al lui Drăghicescu la faptele îndeobște cunoscute ale istoriei noastre, dar pe care noi, îmbătați, nu știu de ce, de noi înșine, le vedem ca pe acte dintr-o operetă eroică chinezească). Dar eu aș fi putut scrie numai o prefață de atitudine față de substanța cărții, adică una eseistică. *Din psihologia poporului român* era prima dată reeditată din 1907 încoace, ceea ce impunea prefața unui istoric și a unui specialist în materia lui Drăghicescu, care era etnopsihologia și sociologia. Eu nu posed aceste competențe. Prin urmare, m-am recuzat pentru că D. Drăghicescu merita un comentator avizat. Firește că, subiectiv vorbind, decizia mea a fost decisiv determinată de conjunctura perioa-

dei în care dna Dimisianu mi-a cerut prefața, după ce mai înainte i-o ceruse lui Andrei Pleșu: tocmai primisem confirmarea plecării în Germania și scadența era peste o lună. Totul era copleșitor în această ecuație, de la incompetența mea pînă la lipsa, sufocantă, a timpului. Așa că m-am recuzat.

D. C. M.: Trecerea de la Pleșu la Patapievici este ea însăși semnificativă, dar... să trecem. Spune-mi, ești un europenist liberalist elitar și estet, dar ți-ai tocat ani din viață cu problema națională conservatoare și etnocentristă. Ai fost taxat „de dreapta" din rațiuni de exaltare a individualismului și inițiativei concurențiale. Dar și „de stînga", fiindcă veștejești sloganurile naționalismului și ruinele colectivismului. Ai depășit extremele? (mai corect: le-or fi depășit cei care te judecă?)

H.–R. P.: Eu am o repulsie hotărît viscerală pentru colectivism. A mirosi ciorapii nespălați ai vecinului, a trăi în aerul irespirabil al spionării reciproce și a fi continuu supus delațiunii voioase, cu scopul de a fi aservit cît mai grabnic moralei cleioase a dictaturii comunitare, sunt lucruri care îmi trezesc indignarea și disprețul. Spui că sunt un european de factură liberală, practicînd igiena judecății estetice și susținînd principiul elitei. E adevărat. Dar toate aceste predicate, care mie îmi sunt constitutive, au fost atît de bîrfite, atît de calomniate, încît omul simplu sau cel educat pînă la pierderea discernămîntului au ajuns să creadă că elita înseamnă fascism, că liberalismul este lichelism în politică și exploatare nerușinată în economie, că estetismul este filosofia impotenților cu pretenții, care, prezumțioși și infatuați, au întors spatele vieții obișnuite și așa mai departe, la nesfîrșit. Toate acestea, înainte de a fi prostii, sunt resentimente, adică vulgarități.

D. C. M.: S-o luăm pe rînd.

H.–R. P.: Da. Elita și elitismul. Om de serie ești atunci cînd între tine și turmă nu există nici o deosebire. În omul turmei totul e comun: gîndirea e comună, calitățile sunt comune, trăsăturile sunt comune, vocea este comună. Și sunt comune, pentru că însușirile sunt, de fapt, colectivizate. Omul turmei contrazice datul fundamental al creației, care este diferența, calitatea, excelența, geniul. Orice om este diferit de celălalt, și nu în virtutea opțiunii, ci în virtutea naturii. Potrivit naturii, noi suntem oameni prin intermediul personalității noastre individuale, care ne face profund diferiți și — asta e esențial — unici. Potrivit dreptului, noi suntem infungibili...

D. C. M.: Adică?

H.–R. P.: Adică de neschimbat unii cu alții. Prin urmare, aparține elitei orice om care își acceptă și realizează excelența, adică unicitatea. Asta nu se face lenevind, ci numai fiind creator. Noțiunea de elită este morală, nu sociologică. Elita conducătoare este alcătuită din toți oamenii care, la un moment dat, pot decide, prin pozițiile lor, de soarta unei țări. Aceasta este o elită sociologică. Acestei elite conducătoare îi pot aparține, cum este de fapt și cazul, o mulțime de tîmpiți, gujați, incompetenți și canalii. Dar din elita adevărată fac parte toți cei care, indiferent cărui strat social ar aparține, își realizează propria excelență. Toți cei care fac bine ceva și adoptă social etica ce decurge din realizarea acestei excelențe, aparțin *de facto* și *de jure* elitei esențiale, care nu ține seama de rang. Cu cît sunt mai mulți oameni de elită într-o societate, cu atît societatea respectivă are mai multe șanse de a avea un viitor, de a fi prosperă și, în fond, de a fi decentă, adică suportabilă și nedegradantă. O societate în care principiul elitei nu funcționează este alcătuită în majoritate din incompetenți și

gujați și se supune terorii grupului celui mai agresiv și mai incult. Adică, factual vorbind, este o societate condamnată să regreseze la primitivism și să dispară.

D. C. M.: Cum crezi că se pot împăca liberalismul economic și conservatorismul cultural?

H.-R. P.: Înainte de toate, hai să lămurim cum stau lucrurile cu liberalismul. Sunt aici două chestiuni. Prima e conjuncturală și ne privește numai pe noi, ca români. Toată lumea cîntă cu entuziasm România Mare, adică marea unire din 1918. Aceeași lume intră însă în perfect consens atunci cînd este vorba să condamne liberalismul. Unirea din 1918 fusese consecința unui noroc istoric extraordinar, gerat de o manieră foarte inteligentă de elita politică a României liberale. România care a făcut posibilă România Mare a fost o Românie liberală și o monarhie constituțională. Pentru români, liberalismul a fost soluția fericită la o situație istorică de care, prin intermediul lui, am știut profita cu folos.

A doua chestiune e de principiu. Comuniștii, ca și naziștii, au un discurs radical antiliberal. Naziștii, mai puțin vicleni, au declarat în propaganda lor că liberalismul este răul absolut (de aceea, bunăoară, ocoleau conceptul de națiune, care li se părea contaminat de filosofia liberală, și îl preferau pe acela de popor, întocmai ca N. Ceaușescu). Bolșevicii, mai vicleni, au afirmat că liberalismul e rău pentru că dă naștere, în descompunerea lui finală, fascismului. Această insanitate a fost susținută, în 1934, și de Herbert Marcuse, unul dintre totalitarii deghizați ai acestui secol. Tot românul neinformat crede azi în această prostie calificată. Problema, pentru mine, este clară. Răul stă în negarea diversității umane și în colectivizarea mediocrității pentru a putea teroriza prin ea. Binele nu poate veni decît suprimînd toate obstacolele care stau în calea liberei afirmări atît a

spontaneității umane, cît și a diversității ei. Mai mult, găsesc că o societate în care sfera privată nu este net deosebită de sfera publică — și garantată împotriva injoncțiunilor ei — este irespirabilă. Mai cred că demnitatea socială a omului se definește prin curaj, responsabilitate, încredere, inițiativă. În plus, modestia omului se definește prin aceea că trebuie întotdeauna să fii convins că s-ar putea să nu ai dreptate. Or, dincolo de prelungirea etică a acestei atitudini esențiale oricărui om civilizat, ea exprimă spiritul însuși al libertății civile. Alături de încrederea în valoarea cognitivă și organizatorică a ordinii spontane, toate trăsăturile pe care le-am enunțat definesc spiritul liberal și, firește, societatea liberală. Sunt liberal, pentru că, în fond, sunt un libertarian: nu suport nici o derogare de la principiul libertății individuale. Dar și pentru că știu că afirmația cea mai esențială a oricărei filosofii este aceasta: omul este înzestrat de Dumnezeu cu un suflet personal, individual și nemuritor. Eu cred că liberalismul este consecința acestui principiu inevitabil. În acest sens, liberalul nu este de dreapta, cum se crede, pentru că este o tîmpenie să afirmi că libertatea este de dreapta, iar egalitatea este de stînga.

Cît despre conservatismul cultural, nu văd aici nici o contradicție cu principiul libertății: orice act de libertate se articulează pe un dat achizitiv pe care nu îl controlează, pentru că îi este anterior. Noi nu suntem liberi în vid, ci în interiorul unei tradiții. Atît în contestare, cît și în acceptare, libertatea presupune tradiția ca pe un dat ireductibil.

D. C. M.: Bun. Și estetismul?

H.–R. P.: Educația estetică este la fel de indispensabilă omului civilizat, ca și spălatul zilnic pentru cel care dorește să nu pută (adică să fie „natural"). Estetismul

este cultivarea simțurilor prin intermediul culturii operelor de artă. Dacă asta este reprobabil, să tragem consecința și să ardem muzeele. Estet este cel care dorește să facă din trupul lui viu (și muritor) o operă de artă. Este un ideal, firește, renascentist, iar el a fost descris în chip cît se poate de explicit de Jacob Burckhardt. Des Esseintes, deși nu un deviant, reprezintă o variantă mai plină de *morbidezza*.

D. C. M.: Hai să revenim la textul lui Dan Stanca apărut acum două săptămîni în *LA&I**. Ai să-mi spui poate că nu te interesează opiniile lui Dan Stanca. Eu sunt de acord că Dan Stanca e monomaniac, că e rătăcit, că e ghinionist ca guénonist, dar și că e dreptul lui să (se) rătăcească. Și, orice am spune, e un spirit cinstit, atacă aproape sinucigaș, cu garda deschisă. Problema e că de la o vreme nu face altceva decît să atace: îi place să dărîme totul împrejur, în loc să-și construiască răbdător pe mai departe propria-i locuință. Cum să spun... N-ai decît să îngrijești monumentul lui Vasile Lovinescu, dar n-ai de ce să mă tragi pe mine de urechi fiindcă trec nepăsător pe lîngă el și mă îndrept cu pas hotărît către monumentul lui Caragiale. Mă rog, tot ce vreau acum e să-l acceptăm pe Dan Stanca drept un eșantion pentru o anume (deloc neglijabilă) orientare a sufletului de azi. A multora de 18, precum a multora de 60 de ani. Îl accepți pe post de *sparing partner*?

H.-R. P.: Dan Stanca, te rog să mă crezi, are dreptul la expresie liberă tot la fel de mult — sau de puțin — ca și mine. Dacă liberalismul meu îi acordă toată libertatea de expresie, am să încep prin a remarca faptul că referința lui constantă la o Tradiție vie numai pentru el (dar nu și pentru mine, ca aliat, nu-i așa, al Marii Prostituate

* Dan Stanca, „Anti-Patapievici", *LA&I*, anul V, nr. 27(208), 24 iulie 1995, pp. 6–8.

— capitalismul!) creează toate premisele — legale — interzicerii mesajului meu. O lume în care René Guénon ar fi regele-filosof ar fi la fel de antipatică, indigestă, săracă și opresivă ca și aceea în care Ceaușescu ne administra omnipotent, omniscient și, firește, nici nu se putea altfel, arbitrar. Neîncrederea mea față de principiul criticii pe care o face textelor culturale Dan Stanca are mai multe paliere. Este, întîi de toate, palierul etic. Atunci cînd judeci un autor în funcție de ceea ce el ignoră (*e.g.*, Tradiția), judecata se transformă inevitabil într-o delațiune. Citindu-mi portretul construit de critica lui Dan Stanca, mă gîndeam cam care ar fi soarta mea dacă la Judecata de Apoi voi avea parte de astfel de avocați. În fond, Dan Stanca mă denunță oricui stă să-l asculte că sunt pernicios, că sunt purtătorul de cuvînt corupt al Marii Prostituate și că, indiferent de intențiile mele subiective, eu sunt Răul. Altfel spus, în termeni staliniști, eu sunt un *dușman obiectiv* al adevărului reprezentat de ceea ce Dan Stanca numește adevăr, adică Tradiție. Această poziție, din punct de vedere etic, e șubredă.

În al doilea rînd, suntem confruntați cu palierul gnoseologic. Ce știe de fapt Dan Stanca și nu știm noi? L-a citit pe René Guénon și crede *literal* în tot ce spune acesta? Este, din punctul meu de vedere, problema lui personală. Sau l-a citit pe René Guénon și acest tip de lectură l-a înzestrat cu facultățile mentale și senzoriale pe care noi nu le avem și care îi permit lui, acum, să perceapă realități pe care oamenii ordinari nu le pot percepe? Dacă el are, ca și noi, cinci simțuri și o minte normală, atunci el trebuie să ne argumenteze rațional din ce motiv Marea Prostituată nu este o metaforă și de ce această noțiune se referă anume la lumea modernă și la capitalism. Dacă Dan Stanca are mai mult de cinci simțuri active și o minte care funcționează în alt regim decît cel normal/obișnuit, atunci el va trebui să ne trateze

ca pe niște handicapați sau, asemeni lui Rudolf Steiner, să ne povestească pe îndelete cum anume se pot activa simțurile potrivite lumii suprasensibile.

Există totuși un nivel la care critica lui Dan Stanca este interesantă. Ce trebuie să știi, în sens absolut, pentru a avea dreptul să scrii? Căci talentul e persuasiv și, dacă ambalezi lucruri degradante în poleiala talentului, riști să rătăcești oamenii. Oamenii se degradează pentru că se lasă cuceriți de lucrurile frumoase, iar frumosul nu este, uneori, decît un ambalaj propagandistic pentru rău. Nu am un răspuns pentru această dificultate. Fiecare decide în forul său interior, căci fiecare e responsabil de sufletul pe care îl poartă și de cele, care nu sunt ale lui, pe care le pierde sau infectează.

D. C. M.: Despre obiecțiile Mioarei Caragea de săptămîna trecută* ce ai de spus?

H.–R. P.: Obiecțiile Mioarei Caragea sunt de cu totul altă factură. Sunt pertinente, raționale și, uneori, elegante. Stilul vorbește deosebit de elocvent despre atitudinea autoarei: ea trăiește într-un empireu transcendent al judecății, de unde se simte capabilă să sezizeze presupozițiile oricărui discurs dintr-un unghi scutit de presupoziții proprii. Mioara Caragea îmi aduce trei obiecții majore și trage o concluzie care le soluționează simultan. Prima obiecție se referă la ceea ce criticul numește „apartheid meritocratic", pentru care, pasămite, aș milita. A doua pune în lumină presupoziții mutual contradictorii în folosirea „lexemului" popor. În fine, a treia obiecție, construită pe primele, încadrează tipul de istorie prezentă în textele mele nu sub semnul unei veritabile reconstrucții istorice, ci sub sigla descalificantă de — *horribile dictu* — istoriosofie. În cele din

* Mioara Caragea, „H.-R. Patapievici și discursul istoriosofic", *LA&I*, anul V, nr. 28(208), 31 iulie 1995, pp. 6–8.

urmă, concluzia ar fi următoarea: dacă H.-R.P. ne rătăcește în aceste puncte enumerate, el trebuie neapărat aruncat la coș inclusiv pentru acele texte în care pare solid — dar, în fond, nu este — deoarece, și anume subreptice, el se comportă ca un *charmeur* sau, în termenii lui Dan Stanca, ca un corupător.

Dacă Mioara Caragea îmi atacă „epistemul" (termenul îi aparține), Dan Stanca îmi contestă absența lui, căci în ruptul capului el nu ar fi admis că „sociolectul" meu este același cu al lui Homiakov sau Soloviov, istoriosofi prin excelență, pe care e sigur că Dan Stanca îi apreciază. Prin urmare, M. C. mă critică pentru că sunt ceva, despre care D. S. îmi reproșează că, tocmai, nu sunt. Din punctul meu de vedere, această contradicție de apreciere critică este consecința faptului că ambele tipuri de critică nu fac decît să își califice valoric presupozițiile de calificare. Dar să trecem la fond dacă îmi permiți.

D. C. M.: Sigur că-ți permit. Multă lume m-a tratat de fariseu, cum că eu te-am lăudat în *22* ca să te luxez în *LA&I*. Numai că tu riscai să devii prizonier în colivia cu laude, iar ideile să-ți fie date la molii. Eu, unul, sunt anti-molii, dar și anti-naftalină. Eu sunt pentru aerisire pur și simplu...

H.-R. P.: Și eu. Deci, prima obiecție pe care Mioara Caragea mi-o aduce este atașamentul meu pentru principiul elitei. În concepția autoarei, operatorul „elită" conduce inevitabil la „apartheid meritocratic". Pentru a face din mine un rasist, două fraude comite aici Mioara Caragea: identifică noțiunea morală de elită cu un criteriu sociologic de împărțire a societății în clase și îmi atribuie mie săvîrșirea că intelectualii sunt elita, iar țăranii sunt mitocănimea (prilej de a jubila că sunt în contradicție cu H. H. Stahl, pe analiza căruia m-am ba-

zat, — dar această concluzie nu este a mea, îi aparține autoarei în întregime); a doua fraudă constă în a citi politic segregarea morală dintre cei care și-au realizat excelența și cei care, din resentiment preventiv față de irealizarea lor, se agregă gregar: și anume, Mioara Caragea vrea neapărat să creadă că eu aduc argumente în favoarea tezei potrivit căreia elita este îndreptățită să conducă cu mînă forte, adică să mîne gloatele de mitocani. Inutil să-ți mai spun, resping categoric această interpretare tendențioasă. Dacă e să adopt limbajul presupozițiilor care organizează, din adînc, raționamentele de suprafață — care e al autoarei — am să spun că Mioara Caragea, adoptînd un limbaj de suprafață neutru și presărat cu unele din idiotismele jargonului *scholar*, este în fond ghidată de presupozițiile tipice acelui terorism inițial universitar numit *political correctness*, potrivit căruia numai rasiștii și fasciștii folosesc categoriile de elită, gloată, gregar, excelență și altele asemenea. Numai operînd în orizontul timorat al corectitudinii politice, care suferă endemic de mania persecuției, se poate trage concluzia că pledoaria pentru elită și în favoarea respingerii categorice a mitocăniei ar reprezenta o formă de apartheid.

Această lectură indispusă politic e pusă apoi să descifreze și „intriga" dindărătul „lexemului" popor, pornind de la ipoteza că textele care îl argumentează și vehiculează trebuie să manifeste „izotopie teoretică". Iar concluzia Mioarei Caragea este următoarea: cuvîntul popor este întrebuințat cînd realist, cînd nominalist, deși autorul (eu) avertizase împotriva uzului realist, care este un abuz, fie fără să-și dea seama, fie pentru a mistifica ideologic. Este reținută ipoteza din urmă, care e citită sub grila repulsiei față de elită; și anume, Mioara Caragea crede că atacul meu la adresa a ceea ce am numit vulgata bunului român nu deconstruiește imaginea tradițională a românismului decît pentru a propune o

„arhi-identitate" capabilă să anexeze masele potrivit scopurilor politice ale discursului intelectual elitar, de al cărui sociolect textul meu ține.

Cred că identificarea acestor intenții politice subterane este fantezistă. În schimb, am privit cu toată atenția și admirația flexiunile analitice ale noțiunii de popor, pe care Mioara Caragea le-a identificat, cu finețe, în textul meu. Într-adevăr, noțiunea de popor funcționează în textele mele în registre cînd realiste, cînd nominaliste. În ce mă privește, motivul acestui regim mixt stă în dificultățile legate de problema universaliilor, sau de modul în care, în discursul zilnic, atribuim predicate obiectelor (chestiune care este discutată în eseul care închide volumul și pe care o consider crucială pentru miezul tare al culturii europene). În plus, aș remarca faptul că noțiunea de popor este folosită realist în secțiunea a III-a și nominalist în secțiunea a IV-a. Or, aceasta din urmă se deschide cu eseul „Ce este poporul?", în care întrebuințarea curentă a noțiunii este deconstruită în sens nominalist. De ce? Pentru că secțiunea a III-a propune un contra-discurs național, o vulgată negativă (și atunci folosește noțiunea de popor la fel ca în vulgată, doar că valorizînd diferit atributele), în timp ce secțiunea a IV-a încearcă să gîndească epistemologic dificultățile unui concept cu referință intestabilă. Soluția dificultății este, după mine, politică și pragmatică: totul trebuie redefinit în termeni de *funcționalități actuale* și nu de *substanțe eterne*.

Aș fi fost tentat să privesc anumite imputări punctuale ca pe o formă de umor academic dacă autoarea nu ar fi decriptat textul meu cu un sentiment de vădită indispoziție, care a condus nu de puține ori la malformație. Bunăoară, cum am arătat mai sus, este fals că aș milita în continuare pentru o esență românească, sau o arhi-identitate: eu militez pentru o definiție funcțională a prezenței noastre în lume, ca subiecți ai actelor noas-

tre. Este fals că vorbesc de o esență românească înainte de formarea poporului român: vorbesc de un comportament identic sau similar pentru „omul bîntuit de un anumit *genius loci*" (este *evident* o figură retorică): de același ordin este invocarea zeiței Kālī, a cărei prezență în textul meu nu are nici o legătură cu modul în care Walhalla sau Kogaionul apar la V. Pârvan sau A. Dumitriu. Este falsă și răuvoitoare șarja de protocronism religios: presupoziția tacită a raționamentului meu de la p. 117 (*Cerul văzut prin lentilă*) este că orice ființă are un cîmp activ de potențialități și că acest cîmp este responsabil de alegerile noastre istorice; firește că noi nu ne-am ales ortodoxia la licitație (deși există exemple istorico-mitologice care sugerează că, uneori, așa se și face: rușii, khazarii), dar identificarea cu ea s-a făcut în virtutea unei configurații de valențe nesatisfăcute (pe care, în text, le și enumăr), cu care ortodoxia era afină (cred că, în bună logică, asta nu se poate traduce prin principiul enunțat de Mioara Caragea: „Acest tip de raționament seamănă cu a afirma că efectul este cauza propriei lui cauze"). Este fals că eu deosebesc cele două popoare românești prin adeziunea la un partid și la o formă de stat: acesta este în textul meu un simptom, unul din criteriile de demarcație, nu definiția unei esențe.

În rest, pentru a încheia cu a doua obiecție, cred că Mioara Caragea are dreptate să semnalizeze inconsecvențele epistemologice ale întrebuințării cuvîntului defectiv de referent popor. Eu însumi pun aceste inconsecvențe sub semnul unui cuvînt resemnat al lui Tudor Vianu: „Sinceritatea fiind acordul faptei cu gîndul, se înțelege că ostenelile lămuririi propriului gînd sunt dificultățile sincerității." Îi recunosc Mioarei Caragea că relația pe care o am cu propriul meu popor este dificilă și dureroasă.

D. C. M.: Ne-ai copleșit. Și cînd mă gîndesc că urmează acuza de istoriosofie...

H.–R. P.: Mioara Caragea are perfectă dreptate să remarce „cît este de opus acest tip de discurs (al meu) posturii istoriei științifice". Firește că este: eu nu sunt istoric al românilor și nu mă comport ca un istoric de meserie față de faptele pe care le invoc. Ele sunt pretexte pentru o reflecție care nu are ca finalitate *adevărul* istoric, ci *valorile* care stau la originea acțiunii sau nonacțiunii istorice; în fond, atenția mea privește grila după care faptele sunt privite, plivite și ierarhizate (adică, dacă mi se permite, inventate). Dacă Mioara Caragea crede că invocarea istoriei este permisă numai istoricilor, eu, neîndoielnic, susțin contrariul. Viața noastră ar fi mult mai săracă dacă noi nu am reflecta și asimila discursul istoric, firește în afara aparatului său propriu-zis științific, care e treaba celor ce stabilesc faptele. Tot textul Mioarei Caragea este străbătut de o fervoare a științificității, care mie îmi este străină. Ea pare să fie sigură că sociolectul ei relevă din epistemul cel drept, situat dincolo de presupoziții, iar sociolectul meu derivă din opinia cea arbitrară, invadată de presupozițiile necontrolate ale discursului de putere. Bunăoară, criticul meu crede a ști că eu, de vreme ce mă războiesc în interiorul „instituției culturale" cu vulgata bunului român, o fac pentru a putea salva ce se mai poate salva din hegemonia unui discurs care la noi a fost dominant, pe care știința contemporană îl dizolvă ca nul, dar pe care eu, spre rătăcirea cititorilor mei, pretinzînd că îl combat, în fond îl practic. Toată această idee despre concurența de putere între discursuri e parte integrantă din convingerile de catedră sau de institut ale acelor *viri eruditissimi* pe care deja Jacob Burckhardt îi ocolea nu fără oarecare umoare. Eu mă văd cu greu integrabil tradiției discursului istoriosofic despre esența specificului național.

D. C. M.: Cioran către Noica la 5 martie 1970: „Chiar dacă entuziasmul meu pentru limba noastră e în continuă creștere, pînă la punctul de-a o considera una dintre cele mai expresive din cîte au existat vreodată, în schimb în ceea ce privește semința noastră mă văd silit să mă temperez și chiar să revin la scepticismul meu primar. Orice s-ar întîmpla, nu vom scăpa de un destin minor, asta e convingerea mea adîncă." Comentezi?

H.-R. P.: Cu dragă inimă. Chestiunea destinului minor, sau a audienței universale, sau a premiului Nobel pentru români (lista poate fi oricît prelungită) este la noi un sindrom național. Noi ne manifestăm luciditatea nu în rețete de acțiune, nu în creații, ci în speculații în marginea neșansei, vitregiei istoriei sau complotului internațional. Pe mine, unul, acest raft din biblioteca noastră națională mă deprimă, pentru că îmi produce repulsie, așa cum repulsie îmi trezesc oamenii în toată firea care își plîng de milă. Cred că și adorarea leșinată a limbii române este tot o formă de colaps a simțului critic. Spre pildă, gînditorii care își leagănă mieros impotența creatoare invocînd absurditatea patentă, potrivit căreia numai în limbile greacă sau germană se poate crea filosofie majoră, îmi provoacă dispreț. Cît despre destinul nostru minor, depinde cine privește. O *Istorie a Germaniei* scrisă de Pierre Gaxotte debutează prin considerații privind împrăștierea, eșecul, lipsa de continuitate și provincialismul istoriei germane. Este oare pentru noi, românii, istoria germană o istorie minoră? Probabil că nu. Una din trăsăturile de pronunțat prost gust ale intelectualului român este contemplarea leșinată a „centrului", *i.e.*, a marilor culturi, a marilor capitale etc., din perspectiva servilă a ratatului provincial, a celui care își rumineaza disperat atît minoratul, cît și resentimentul compensator. Cultura noastră a ilustrat ambele atitudini, fețe complementare ale aceluiași complex, al metocanului exilat (altfel spus, al țoapei refulate): pe de

o parte servilismul snob al adoptării oricărei mediocrități „de la centru", pe de altă parte resentimentul înțepat al refuzării „centrului" invidiat, prin recurgerea la autohtonisme groase, primitive. Altfel spus, în ce mă privește, chestiunea destinului minor este pur și simplu prost pusă. Dacă România vrea să emuleze cu, să zicem, Rusia, evident va suferi. România nu are mijloacele să fie Rusia și nici, evident, geniul specific. Problema noastră reală nu este de a avea destinul cutărei țări invidiate, ci de a avea exact destinul nostru, nici mai mult, dar nici mai puțin. Bovarismele noastre pioase sau întărîtate vin din faptul evident că noi ducem și acceptăm o politică sub posibilitățile țării noastre. România nu trebuie să devină Rusia sau Germania pentru a avea un destin major, ci trebuie să devină ea însăși, adică să-și ilustreze deplin, complet, cu eficacitate posibilitățile pe care Dumnezeu i le-a dat, în ranița ei spre veșnicie, care reprezintă un echipament complet de salvare (cum au de altfel atît toți oamenii, luați individual, cît și toate națiunile, luate în concert). În momentul în care România va începe să ducă o politică prin care să actualizeze, complet și eficace, toate posibilitățile înscrise în firea oamenilor ei și în așezarea noastră geografică, atunci românii nu vor mai avea reverii neserioase și improductive privitoare la destinul nostru minor. Pe scurt spus, românii trebuie să înțeleagă că nimeni nu ne condamnă la minorat, ci numai noi înșine.

D. C. M.: Citez din aceeași scrisoare: „Nu sunt totuși de părere că avem dreptul să-i supraestimăm pe tineri (...) În orice caz — și mă gîndesc la tînăra generație dinainte de război — noi am fost capabili de un mare, incontestabil și răsunător eșec. Noii veniți ar trebui să meargă în reușită la fel de departe pe cît am mers noi în înfrîngere. Numai atunci s-ar putea afirma că sunt demni de Eminescu." Ce zici?

H.-R. P.: Ce să zic? Cultural vorbind, eu m-am format în atmosfera acestei generații. Pe cît de fascinantă a fost pentru ceea ce eu voiam să fie frenetic și absolut în exercitarea culturii și a ființei mele, pe atît de irațional și nefast i-a fost mesajul politic! Articolele tînărului Cioran, în care elogiază de o manieră epileptică dictatura, hitlerismul, stalinismul și recomandă instituirea de lagăre de concentrare în România pentru cei care se opun dictaturii totalitare, mie, unuia, îmi trezesc o repulsie întristată. Eu cred că stilul nu scuză iresponsabilitatea. Și mai cred că a merge în sensul reușitei implică abandonarea fără rezerve a tipului de raportare la România și la destinul ei care a fost propriu acestei generații și maestrului ei, Nae Ionescu. Singurul limbaj de eficacitate este cel realist-tranzacțional. Mistica nu are ce căuta în politică, unde patriotismul nu ține de convingeri și intenții, ci de binele adus țării printr-un tip anume de politică. Dacă e să privesc istoria politică a țării mele, eu văd patriotism la clasa politică prin care s-a întărit România concretă (și care a fost atît de nemeritat bîrfită de inteligenții de pe la noi), și nu la viforoșii noștri naționaliști, care au chibițat bovaric sau platonic, cît timp au stat pe bară, și care au practicat baia de sînge, cînd au avut puterea (sau o parte a ei). Prin urmare, cred că numai în cultură trebuie să căutăm a fi demni de Eminescu. În politică, trebuie să căutăm a fi demni de prestația politicienilor care au făcut România modernă. Între aceștia nu se numărau nici legionarii, nici Nae Ionescu, nici variantele de colectivism de stînga care agită acum, vai, cît de nefast, spiritele însetate de iresponsabilitate și rătăcite de spiritul resentimentar al egalității în mizerie.

D. C. M.: Trăim, între altele, un ceas al minoritarismului. Toată lumea vorbește (exaltînd sau acuzînd) de minorități etnice, religioase, sexuale, profesionale — numai de minoritatea intelectuală nu. Te simți marginalizat, sau de-a dreptul inutil?

H.–R. P.: Cum poate știi, eu am făcut un incondiționat elogiu al marginalității, în care, pe urmele lui William Petty, vedeam principiul inițiativei creatoare, prin asumarea deschisă a heterodoxiei ei inevitabile, *qua* minoritate. Problema este însă mult mai complexă și complicată de cum o prezentam eu acolo. Marginali nu sunt numai artiștii, ci și homosexualii. Reprezintă homosexualitatea un principiu intrinsec creator, ca minoritate heterodoxă? Să nu mi se răspundă prin Gide, Proust, Negoițescu. Reprezintă oare minoritatea sado-masochiștilor un principiu intrinsec creator? Dar minoritatea guénoniștilor? Sau a rockerilor, sau a celor care se bat cu lanțuri și așa mai departe, la nesfîrșit? Astăzi asistăm la o pululație nevrotică a tuturor segregărilor, cele mai multe perfect arbitrare și inepte. Pe de altă parte, e foarte vizibilă, sub eticheta multiculturalismului, ofensiva unei epistemologii negre, care afirmă că totul se echivalează cu orice, pentru că nu există cultură majoră și creație nesemnificativă, care susține că papuașii nu au dat o civilizație inferioară civilizației chineze clasice sau celei islamice, că metafizica lui Hegel trebuie înlocuită cu teologia dogonilor ș.a.m.d. Este o epistemologie care susține primatul rupturii și al incomensurabilității asupra continuității și inteligibilității, care afirmă că nu există termen neutru pentru evaluarea culturilor și care refuză ideea de valoare, concurență și selecție în numele lozincii ideologico-rasiste, potrivit căreia ierarhia înseamnă imperialism alb și creștin, europocentric etc. Eu cred că această epistemologie a fracturii și a respingerii ideilor de criteriu și valoare universală va face în scurt timp coabitarea pașnică imposibilă, contribuind decisiv la nașterea unei noi forme de rasism incult și agresiv, îndreptat împotriva oricui pretinde că valorile există și sunt obiective, iar noi, în calitatea noastră de oameni, suntem înzestrați în mod natural cu posibilitatea de a propune și evalua ierarhii.

În măsura în care această epistemologie neagră, la care Foucault a contribuit în mod decisiv, se va impune, voi fi cu siguranță marginalizat, întrucît eu susțin un punct de vedere contrar și, cine știe, poate deja detestat. În sumă, cred că minoritatea trebuie protejată de abuzurile suficienței majorității, dar mai cred că, simultan, trebuie reafirmată imperativ concepția potrivit căreia există o natură umană universală, eternă și că subiectul creator este uniform în orice cultură, potrivit acelor categorii *a priori* de care vorbea Kant.

D. C. M.: Ce ai învățat și ai simțit în aceste luni de bursă germanică?

H.-R. P.: Am învățat o mică parte de limbă germană și am simțit pe viu o așezare a omului în lume drastic diferită de cea românească sau franceză, pe care le cunoșteam deja. Despre ce este vorba? Noi suntem obișnuiți să împărțim Țara în două: Capitala și restul. Statul, pentru noi, este unitar, național, centralizat și așa mai departe. Concepția noastră inconștientă de societate este una militară. Mentalul nostru nu funcționează fără să centralizeze orice, împotriva oricui, indiferent dacă este sau nu cazul. Or, în Germania, ce am văzut? Din punct de vedere cultural, NU EXISTĂ PROVINCIE. Heidelberg sau Köln nu sunt provincii față de nici o capitală culturală privilegiată. Scriitorii nu sunt concentrați într-un centru unde se întîmplă totul, după modelul Parisului, restul uitîndu-se țintă la faptele lor, bovarizînd și ratîndu-se în Provincie. Am simțit că în Germania, datorită tradiției regionalismului politic — iată cum defectul fărîmițării politice poate fi convertit, de o voință politică realistă și adecvată, într-o calitate, pe care, acum, francezii, care sunt paralizați de centralism, o invidiază —, centrul se află peste tot. Oriunde apare un creator important, cultura germană înregistrează prin el un centru. Trebuie însă să adaug imediat că

acest rezultat nu este deloc metafizic, deși este, firește, în ordinea tradiției germane. Germania este o țară harnică și, în virtutea acestei hărnicii, bogată și prosperă. Această incredibilă prosperitate a tuturor face posibilă o perfectă comunicare între, practic, toate zonele țării. Centrul trece pe oriunde în Germania și pentru că toate punctele ei sunt aproape simultan legate prin transporturi comode și generoase. Marele prieten al culturii și oamenilor de cultură germani este capitalismul, prin prosperitatea aproape incredibilă pe care, spre surprinderea tuturor, a făcut-o posibilă.

D. C. M.: Crezi și tu că spiritul estic odată lăsat, dacă nu să se reverse, măcar să se infiltreze prin podeaua spiritului vestic, va schimba radical, acolo, trăirea ideilor?

H.–R. P.: Habar n-am. Tot ce pot spune este că disprețul nostru complexat și invidios față de „Germania untului" (comparată bovaric cu, nu-i așa, o Românie a spiritului, în plin comunism!) nu are nici o acoperire pe teren. Firește că nimeni nu îl va întîlni acolo mergînd la „Aldi" pe Hegel, dar să nu uităm că pînă în 1969 te puteai întîlni pe stradă cu Jaspers, pînă în 1976 cu Heidegger, azi încă mai poți sta de vorbă cu Ernst Jünger, iar la telefon poți oricînd vorbi cu Peter Sloterdijk, cu Hans Peter Duerr, cu Norbert Elias sau cu Helmut Schoeck. Deși există diferențe de valoare între toți acești autori, nu văd printre ei nici o urmă de unt în sensul lui Noica. Prin urmare, nu cred că vesticii sunt senzaționali prin produse de larg consum, iar esticii sunt geniali prin produse de mic consum, adică prin idei, cultură majoră etc. Eu sper ca, după bunul exemplu al Kakaniei din ultimul ei ceas, Europa să devină un mozaic al culturii din toate direcțiile. Aici însă te invit să observi că nu intelectualii sunt cei care să prețuiască acest concert, deși ei sunt principalii beneficiari și actori. Kakania a fost

fioros calomniată de cei mai inteligenți intelectuali, deși ultima Kakanie a fost ceva cu totul extraordinar. Cînd spunem că ardelenii sunt niște români mai de nădejde decît, bunăoară, regățenii, recunoaștem implicit fericita influență a Imperiului. Firește, intelectualii, acești spirituali descentrați, au detestat, ca de obicei, ceea ce nu pretindea decît înțelegere și reformă.

D. C. M.: Am auzit că în decembrie '89 ai fost „pe la Jilava". N-ai scris nimic despre asta, din decență, înțeleg. Totuși, ca analist de mentalități, ce ai cîștigat acolo?

H.-R. P.: Am cîștigat următoarele. Am înțeles că un eșantion precum cel cules atunci de pe străzi este la fel de dezbinat, de haotic, de împrăștiat, de contradictoriu ca întreg „poporul" român. Am mai văzut că, deși aruncați laolaltă în aceeași experiență limită, noi, cei aflați în carcera 88, nu eram de fapt solidari, ci continuam, ca și afară, să fim solitari. Am cîștigat, prin urmare, acest pesimism suplimentar, care însă pe mine nu mă împiedică să acționez, ci doar mă face mai prudent în privința textelor ditirambice privind specificul național. Pe de altă parte, i-am văzut la lucru pe acei ofițeri, subofițeri, soldați și știu acum următorul lucru: cînd li se va spune să măcelărească, vor măcelări fără nici o remușcare. În acest sens, carceral — amintește-ți de temnicerii români ai anilor '50, sau de asasinii lui Gheorghe Ursu din 1985 —, sufletul românesc este atroce. Face răul cu o indiferență morală stupefiantă și, în urma actului, nu are remușcări, ci numai resentimente.

București, iulie 1995

Addenda II

Spiritul seminarului de la Salzburg*

Castelul

La marginea Salzburgului, pe malul lacului Leopoldskron, se află un castel baroc, construit între 1736 și 1744 de prințul de atunci al orașului, ca răscumpărare pentru o faptă care a scandalizat Europa. Prințul se numea Leopold Anton Freiherr von Firmian, iar fapta a constat din expulzarea unui mare număr de protestanți din Salzburg. Prințul era de viță veche: provenea dintr-o familie care își putea identifica strămoșii pînă în 1185. Devenit arhiepiscop de Salzburg în 1727 (anul morții lui Newton), prințul Leopold von Firmian era cunoscut în Europa ca un amator de științe și un protector al artelor. Cu toate acestea, în 1731, pentru a combate creșterea influenței protestante în zonă, prințul, care era și un catolic militant, a expulzat din Salzburg 22 000 de protestanți, aruncînd asupra familiei Firmian oprobriul Europei cultivate. Pentru a îndulci repulsia pe care a stîrnit-o ordinul de expulzare, arhiepiscopul de Salzburg a dispus construirea unui castel expiatoriu, Leopoldskron, aflat între lacul cu același nume și Untersberg. Soarta acestui castel avea să fie, pentru aproape două secole, un epitom la tema literară numită cînd-va de Ramiro Ortiz *fortuna labilis*.

* „Seminarul de la Salzburg", 22, Anul VIII, nr. 3 (361), 21–27 ian. 1997, p. 12.

Subt vremi

Arhiepiscopul fondator a murit în chiar anul inaugurării castelului, 1744. Pentru un timp, reședința familiei Firmian a cunoscut o strălucire artistică extraordinară. Contele Laktanz Firmian, nepotul fondatorului, a înzestrat castelul cu cea mai bogată galerie de tablouri pe care a cunoscut-o vreodată Salzburgul, fiind unul dintre primii sponsori al lui Leopold Mozart și al fiului acestuia, încă necunoscutul Wolfgang Amadeus. Decăzut după moartea lui Laktanz (în 1786) din splendoarea balurilor și a saloanelor aristocratic-artistice, Leopoldskron e cumpărat în 1837 de proprietarul unui poligon de tir, care, obtuz și intrepid, spoliază castelul de majoritatea bogățiilor sale artistice. Pe toată întinderea secolului al XIX-lea, Leopoldskron trece din mînă în mînă, printre proprietari numărîndu-se, fără discriminare de clasă, doi chelneri, care au vrut să-l transforme într-un hotel, Ludwig I, regele Bavariei, și Karl Spängler, un bancher pe atunci notoriu. În 1918, castelul a fost vîndut lui Max Reinhardt (co-fondatorul festivalului de la Salzburg), cel mai faimos regizor de teatru al epocii. Leopoldskron este renovat de acesta potrivit unei concepții personale: între alte decorații, biblioteca și salonul venețian sunt creațiile lui Reinhardt, care transformă castelul într-un centru artistic internațional. După *Anschluss* (1938), autoritățile naziste confiscă proprietățile lui Max Reinhardt ca fiind „evreiești" și transformă castelul într-o reședință de vară și o casă de oaspeți. În mod armonios, visul chelnerilor din secolul al XIX-lea a fost realizat de național-socialiștii secolului al XX-lea.

Seminarul

Castelul și proprietatea au fost returnate soției lui Max Reinhardt (mort la New York în 1943), actriței austriece Helene Thiming, care, în 1946, l-a oferit unui ab-

solvent de la Harvard, Clemens Heller, cu scopul de a se organiza aici un seminar care să promoveze dialogul dintre Europa și America. În vara lui 1947, timp de șase săptămîni, aproape o sută de tineri intelectuali din cele două continente s-au adunat la castelul Leopoldskron pentru a încerca să extragă o viziune a viitorului din convulsiunile războiului abia încheiat. Proaspăt născutul Seminar de la Salzburg, organizat de Clemens Heller împreună cu Scott Elledge și Richard Campbell (toți trei provenind de la Harvard), a fost, spre surpriza multora, un succes de proporții. De atunci, castelul Leopoldskron a adăpostit 342 de sesiuni ale seminarului, dedicate celor mai variate teme sociale, politice, economice și culturale, adunînd laolaltă intelectuali din toate cele cinci continente, într-o ambianță care combină cu tact dezinvoltura americană cu eleganța europeană. Cu timpul, Seminarul a devenit și bogat, astfel că toate clădirile vechii proprietăți a prințului von Firmian au putut fi restaurate și sunt astăzi funcționale, potrivit înfățișării lor originare, în condițiile celui mai modern confort.

Despre politețea confruntării intelectuale

La seminarul cu numărul 342, care a fost dedicat mișcărilor conservatoare și neo-conservatoare, am fost invitat și eu, între alți 42 de participanți din toată lumea. Nu am făcut această lungă referire la istoricul Seminarului de la Salzburg pentru a descrie conținutul dezbaterilor la care am asistat, ci pentru a mă putea referi la cîteva din învățămintele pe care le-am tras privind forma adresării civilizate într-o confruntare intelectuală. Despre conținutul însuși al discuțiilor voi spune doar că punctul lor comun de plecare a fost constatarea frustrantă că ceea ce se numește conservatorism în Europa este altceva decît ceea ce, începînd cu anii '50,

se numește neo-conservatism în Statele Unite, și, încă, este cu totul altceva decît poate cădea sub eticheta de „conservator" în țări din Asia sau din Africa (neo-conservatismul american fiind, potrivit caracterizării susținătorilor săi, o mișcare de idei politice, economice și morale care, *în principiu*, ar putea fi asimilată cu opțiunile liberalismului clasic englez din secolul al XIX-lea[1]; firește, europenii au glosat cu ironie asupra unei terminologicii care invită la confuzie și care se pretează descurajant de bine traducerii mentale încrucișat contradictorii).

Comunicările cele mai animate și mai controversate au fost ale americanilor[2], care aveau la activ, toți, o experiență politică militantă. Ceea ce la conferențiarii europeni[3] era principiu academic sau un set de cunoștințe literare, eventual bazate pe o experiență jurnalistică, era pentru referenții americani o realitate electorală vie, în care se simțeau deplin implicați și față de care aveau responsabilități etice pe care, la partenerii europeni de discuție, nu le-am remarcat. Tipul „intelectual" european, dedicat pînă la autism raționamentelor și gusturilor sale idiosincratice, pare răspîndit în Statele

[1] La noi, despre conservatorismul anglo-saxon a scris empatic și cu acribie Paul-Adrian Iliescu (*Conservatorismul anglo-saxon*, Editura All, București, 1994), care a tradus și lucrarea lui Michael Oakeshott, clasică pentru epistemologia punctului de vedere conservator, *Raționalismul în politică* (Editura All, București, 1995; prefața este a traducătorului, iar postfața îi aparține lui Mihail-Radu Solcan).

[2] Mickey Edwards, conferențiar la Harvard, fost președinte al Comitetului politic republican și timp de 16 ani congresman din partea partidului republican, Donald Devine, consilier politic, editorialist la *Washington Times*, director adjunct al campaniilor electorale ale lui Ronald Reagan și William Rusher, fost editor, alături de William F. Buckley, Jr., la *National Review*.

[3] Edward Mortimer, editor și responsabil pentru politică externă la *Financial Times*, Josef Joffe, editorialist și redactor-șef la *Süddeutsche Zeitung* și *U.S. News and World Report* și Alain-Gérard Slama, editorialist la *Le Figaro*, *Le Point* și director al Institutului de Studii Politice din Paris.

Unite mai degrabă printre „liberali" (i.e., democrații de stînga). De altfel, tipul „Woody Allen" — al intelectualului cu un debit verbal amețitor, un temperament intelectual nevrotic, agitat în manifestări, omniscient în pretenții și tragic de ineficient în realizare — era prezent în sală printre contradictorii punctului de vedere neo-conservator. Ajung astfel la punctul meu de interes. Pe perioada a șase zile de dezbateri, am asistat la numeroase confruntări intelectuale aprinse. Unele dintre ele, datorită radicalității pozițiilor intelectuale aflate în conflict, erau violente în chiar conținutul lor. Cu toate acestea, disputa intelectuală s-a păstrat mereu în cadrele unei bunecuviințe nu lipsite de grație și nimeni nu s-a simțit *personal* ofensat nici de punerea ideilor sale în discuție și nici, cînd a fost cazul, de respingerea lor.

Încă din prima zi a dezbaterilor, am simțit că partenerii de dispută intelectuală posedă o tehnică capabilă să dezamorseze agresivitatea care e latentă în conflictul discursurilor. Aș dori să ofer în continuare o scurtă descriere a acestei „tehnici" de non-agresiune. Cred că trebuie început cu observația că nici un vorbitor nu a făcut vreodată nici cea mai mică referire la persoana celui ale cărui idei erau refutate și nici la presupusele motive pentru care cel în cauză a adoptat o poziție intelectuală mai degrabă decît o alta. Deoarece pentru orice om cu un ochi dispus la bîrfă și mistificări ocaziile de judecată *ad personam* au fost și aici, ca întotdeauna, copioase, cred că decizia de a ocoli atacurile personale a fost consecința unui contract intelectual voluntar acceptat, — de la care mi s-a părut că nimeni nu derogă decît cu riscul excluderii sale din sînul comunității intelectuale civilizate. Altfel spus, prima condiție a politeții intelectuale mi-a părut a consta din interdicția de a te referi, indiferent de formă, la „suportul" uman al ideilor discutate sau la presupusele lor motivații în istoria *personală* a celui care le susține: cînd discuți cu cineva, trebuie să te străduiești să vezi în fața ta ideile puse în dis-

cuție și nu persoana care, întîmplător, le poartă. Rostită ca argument în discuție, o afirmație de tipul „dumneata susții acest punct de vedere deoarece ești negru, sau deoarece ești alb și creștin sau deoarece de fapt urmărești alte scopuri etc." ar fi șocat și ar fi fost imediat taxată ca *o necuviință* (față de cel căruia i s-ar fi refuzat astfel prezumția de onestitate intelectuală sau capacitatea de a ajunge la adevăr) și ca *o descalificare* (a celui care nu are generozitatea să-l considere pe cel din fața sa un egal).

Al doilea lucru care mi-a atras atenția a fost modul în care participanții la discuții își construiau răspunsul prin care replicau unei poziții contrare, exprimate mai înainte. Strategia replicii implica, din cîte mi-am dat seama, patru pași. (a) Respingerea începea întotdeauna prin a flata *ceva* din punctul de vedere exprimat de adversar. Politețea intelectuală, aici, nu se manifesta prin lingușirea paușală și ipocrită a adversarului (cum este regula în mediile ignare sau totalitare), ci prin identificarea unui punct, cît de mic ori de secundar, cu care să poți fi de acord și, mai mult, care să poată trezi nu doar simțul sportiv al luptătorului, ci și simpatia lui intelectuală. Odată identificată o cărare a simpatiei intelectuale (prezentă și în *Pateric*, într-o formulă foarte asemănătoare), urmează pasul al doilea. (b) Reformularea în termeni proprii a acelei părți din discursul supus refutării care, în opinia obiectorului, conține argumentul cel mai vulnerabil. Acesta trebuie exprimat în așa fel, încît, păstrîndu-i integritatea, șubrezenia sa să fie evidentă chiar din modul în care a fost reconstruit în vederea respingerii lui. (c) În nici o situație, argumentul respins nu ar trebui să poată fi identificat cu ceea ce credem că este pentru cel supus criticii o *Weltanschauung* (viziune personală despre lume). Regula politeții intelectuale pretinde ca nici *totalitatea* afirmațiilor supuse criticii și nici viziunea personală despre lume a celui criticat să nu fie supuse, în mod global, refutării. Altfel spus, o *Weltan-*

schauung nu poate fi niciodată negată, ironizată sau respinsă *în calitatea ei* de viziune personală asupra lumii a celui criticat. De ce? Deoarece adoptarea unei *Weltanschauung* nu este niciodată pur opțională, ci implică, cel mai adesea, o participare afectivă personală și insondabilă; astfel că respingerea ei *înainte* de orice argument regional ar putea fi resimțită de cel criticat ca un argument *ad personam*. (d) În fine, în pasul final, argumentul celui criticat este redus la una din figurile clasice ale erorii (retorice și/sau logice) ori este pus în contradicție factuală simplă cu unul din adevărurile simțului comun (aici sunt incluse cifrele, statisticile, sondajele, datele despre care se crede că sunt sigure). Niciodată, în acele discuții publice, un argument nu a fost considerat în mod valabil respins prin citarea unei contra-afirmații de autoritate, datorată vreuneia din somitățile domeniului de interes. În cadrul discuțiilor publice de la Salzburg, retorcarea prin autoritate nu mi s-a părut a fi o cale de recurs acceptată.

Învățămintele

Cred că viața noastră intelectuală ar deveni deopotrivă mai respirabilă și mai profitabilă dacă am putea urmări și noi, în polemicile de acasă, regulile politeții intelectuale pe care le-am observat funcționînd la Seminarul de la Salzburg, nu fără oarecare uimire față de eficacitatea lor pe cît de aparent imposibilă, pe atît de, în fond, spectaculoasă. Înfruntarea de idei care nu are în vedere distrugerea fizică, psihică sau social-instituțională a adversarului reprezintă întotdeauna, ca și etica exigentă și generoasă a cavalerismului, o remarcabilă lecție de civilizație intelectuală.

Criticilor mei

I*

„Suntem atît de prostiți în fondul gîndirii noastre și atît de ipocrit-pedanți în scrisul nostru, încît a spune azi adevărul a devenit inevitabil un ultragiu."

Johann Georg Hamann, g 1788

Ultimul meu volum, *Politice* (Humanitas, 1996), a creat, *în anumite medii*, o remarcabilă unanimitate a lecturii indispuse. De la cei indispuși pe mine personal pînă la cei indispuși pe modul în care îmi tratez materia, unanimitatea indignării a lăsat să se vadă ticurile cîtorva poziții teoretice deosebit de bine conturate, poziții în care criticii mei s-au instalat zgomotos, cu certitudinea că, acolo unde Codul Penal le dă dreptate[1], Dumnezeu și adevărul nu pot fi decît alături de ei. Voi încerca să conturez presupozițiile care cred că stau la originea acestor poziții, mai întîi considerîndu-le sub aspectul lor teoretic, iar apoi ținînd seama și de atacurile personale cărora aceste poziții le-au fost cel mai adesea alibi. Răspunzînd criticilor mei, voi lăsa deoparte toate acele atacuri care au avut în vedere exclusiv persoana mea fizică, menționîndu-le numai pe acelea care au cuprins cîte o frîntură de miez intelectual. În special, mă voi referi *și* la atacurile cele mai respingătoare nu-

* „Criticilor mei, I", 22, Anul VII, nr. 32(338), 7–13 august 1996, p. 13.

[1] Articolul 236/1 al noului Cod Penal (votat în 1995) consideră că „defăimarea țării sau a națiunii" este o infracțiune demnă de a fi sancționată prin închisoare, deopotrivă cu violul, molestarea fizică, asasinatul etc.

mai ca exemple ale unei strategii încă stimabile printre noi, care constă în refacerea unității comunitare prin excluderea celor diferiți (fie prin medicalizare, fie prin stigmatizare etnică ori caracterială, fie prin denunț penal). Din păcate, în „dezbaterea de idei" prilejuită de volumul meu *Politice*, denunțul indignat, moralieta ultragiată și rațiocinația țîfnoasă au constituit tristul numitor comun al soluțiilor propuse *poporului român*, cu scopul vădit de a rezolva o dată pentru totdeauna *cazul* meu.

Geneza unei lecturi indispuse

Încă de la început, tonul lecturii a fost dat de sentimentul că cele spuse de mine reprezintă un *scandal*. Datorez flerului dlui George Pruteanu[2] prima recenzie în care au fost fixate, prin subtitlurile prezentării sale („Un dușman al poporului?" și „Un dușman al regimului"), jaloanele lecturii indispuse. Dacă pentru dl Pruteanu caracterul de dușman al poporului este dubitativ și, în definitiv, ironic, cel de dușman al regimului este cert (în ce mă privește, aș fi preferat, pentru acesta din urmă, calificativul *adversar*). Or, tocmai sintagma stalinistă „dușman al poporului" avea să devină printre sufletele delicate norma de lectură obligatorie a *Politicelor*. Lansată cu o anumită ironie perplexă, căci și dl Pruteanu se vădea oarecum tulburat de inconcesiva „vervă neagră" a scrisorilor către Alexandru Paleologu, desemnarea mea ca „dușman al poporului" se va impune ca o cheie favorită a lecturii patriotice și, pe cale de consecință, indispuse. În special, dl Pruteanu producea pentru prima oară și documentul esențial al lecturii indispuse (pe care, de acum înainte, îl voi numi *citatul ri-*

[2] „Eseurile împotrivirii", *Dilema*, nr. 173–174, 1996, p. 13.

tual), și anume fraza care se referă la radiografia plaiului mioritic și care conține comparația inimii noastre colective cu un cur (*Politice*, p. 63).

Citatul ritual avea să fie reluat de dl Cristian Tudor Popescu pe prima pagină a cotidianului *Adevărul*, în fruntea unui articol-denunț, perfect ilustrat de un titlu incitant și capabil să stîrnească atît adeziune pentru autorul lui, cît și indignare împotriva celui denunțat: „Cum să ne descotorosim de poporul român"[3]. Deși în cartea mea nu există vreo sugestie tehnică privitoare la modul în care cineva s-ar putea descotorosi de un popor, titlul denunțului din *Adevărul* formula pertinent a doua temă obsesivă a lecturii indispuse: teama că poporul român ar putea fi exterminat prin critică verbală. Prin urmare, alături de obsesia dușmanului strecurat între noi, reapărea și dubletul justificativ al eliminării celui resimțit ca diferit: într-adevăr, ideea potrivit căreia cine critică nu e de-al nostru este ideologic construită pe ecuația brutală „critica înseamnă sete de exterminare a poporului muncitor".

Articolul dlui Popescu este o capodoperă a delațiunii jurnalistice. Începe cu citatul ritual, care, scos din contextul lui natural, este la fel de violent ca și scena de amor labial forțat la care este supus un adolescent în *Mort à crédit* de Céline sau precum modul în care Odon din Cluny (cca 879–942) într-un tratat de tip *„contemptu mundi"* își construiește, în registrul putrefacției și scatologiei, îndemnul la puritate sexuală, arătînd ce ascunde de fapt pielea fragedă și atrăgătoare a unei femei. După șocul citatului ritual, cititorului tip al ziarului *Adevărul* i se administrează pistele înțelegerii cazului celui ce a putut produce „astfel de fantasme oribile" (citatul ritual este acum, pe nesimțite, substituit cărții în ansamblul ei): autorul, susține dl C. T. Popescu, este un „caz

[3] *Adevărul*, nr. 1869, 17 iunie 1996, p. 1.

patologic", „peisajul său spiritual" prezintă o „malformație", o „umflătură" care îi alterează logica și sensibilitatea (identificată fără pertinență disociativă, dar cu efect asupra cititorului semidoct, cu „acatholia" descrisă de C. Noica); fiind atins de această respingătoare maladie a creierului, „bolnavul" practică „antiromânismul costeliv", dorește, prin vot cenzitar, să te excludă pe tine, popor român, de la decizia politică, dar urîțenia pe care el o vede în tine, popor român, nu este decît proiecția „furunculelor sale de pe scoarță". Finalul este amplu dilatat de o retorică unanimist-demagogică: dl Popescu se identifică flatulent cu poporul, mă demască în lumina crudă a demisiunii mele de la datoria de a-l iubi, evocă patetic statul răbdător la căpătîiul bolnavului (pe care, populist, îl asumă cu generoasă larghețe) și, *ad finem*, cu un gest amplu, mă conjură la decența tăcerii după ce, mai devreme, mă decăzuse din însușirea omenească de a resimți o compasiune pe care el, autorul care avertizase cititorul inocent împotriva descotorosirii de poporul român, o are din plin.

O catastrofă de lectură

Deși țin, probabil, de anumite trăsături irepetabile ale personalității sale idiosincratice, cred că e igienic să indicăm în mod ferm aspectele inacceptabile etic ale articolului dlui Popescu. *Manipularea textului*. Există o deosebire între interpretarea și manipularea unui text literar. Sub pretextul prezentării lui interpretative, textul meu a fost manipulat în mai multe sensuri. (a) Orice fragment de text referitor la genitalii, procese fiziologice, secvențe sexuale etc., scos din contextul în care fragmentul respectiv este doar *o parte* a succesiunii narative, va produce o senzație neplăcută de violență, de ultragiu, de oroare. M-am referit mai sus la două exem-

ple: *Moarte pe credit*, o capodoperă a narațiunii imprecative, publicată de L.-F. Céline în 1936, și colecțiile ascetice ale lui Odon din Cluny, o capodoperă a literaturii de respingere a lumii (prima jumătate a secolului al X-lea). Reducerea sensului textului meu la invocarea citatului ritual și la sfera de reprezentări pe care acesta o evocă reprezintă nu o interpretare, ci o manipulare. (b) Mai mult, circumstanțele textuale care țin de *intentio auctoris* au fost complet ignorate. Singurele texte din *Politice* care poartă explicit data și locul scrierii lor sunt tocmai scrisorile către Alexandru Paleologu. Scopul publicării lor a fost la fel de explicit formulat în lunga notă de subsol cu care debutează textul primei scrisori. Acolo este indicat fără echivoc sensul pe care *autorul* a înțeles să îl dea cuprinderii lor în volum: „ca mărturie a unei epoci de grave sfîșieri naționale", în care „ravagiile mistico-sentimentale făcute în popor de cuplul Iliescu-Roman" au creat premisele regimului în care, aparent fără ieșire, ne-am înnămolit (*Politice*, p. 17). Nu am renunțat la formulările excesive sau la afirmațiile de care scurgerea timpului sau evoluția mea personală m-au detașat tocmai pentru a conserva intact și nefalsificat caracterul de mărturie brută, neprelucrată. Am dorit să ofer atît celor care și-au făcut din refuzul memoriei un stil de viață, cît și celor care se încăpățînează să susțină că trăim o tranziție firească dovada documentară a „experimentului social" brutal la care am fost supuși. Aceste scrisori sunt crude și exasperate pentru că vorbesc despre o înfrîngere folosind limba și cuvintele înfrîngerii. Ele descriu o comunitate românească incapabilă să reziste capcanelor întinse de activiștii abili, lipsiți de scrupule și nerușinați care au dat substanță umană regimului Iliescu. Scrisorile către Alexandru Paleologu stau mărturie de disperarea în care am fost tîrîți de confiscarea revoluției și, mai apoi, de violenta și demagogica restaurație a statului autoritar în slujba unei oli-

garhii imorale și iresponsabile. În mod ironic, *Adevărul* în care am fost denunțat ca un „caz patologic" și în care un turiferar al „poporului" gesticulează demagogic împotriva cruzimii unui verdict *al acelui timp*, stă într-o sugestivă continuitate cu *Adevărul* care, *pe atunci*, instiga poporul care îl adula pe Iliescu la linșarea celuilalt popor, care îl detesta.

(c) Cel mai grav aspect al manipulării textului meu este însă de natură socială. Să presupunem că cineva ar dori să-l prezinte pe Odon din Cluny ca fiind exclusiv autorul pasajului din *Collationum lib.* III în care acesta vorbește despre „mucii", „scurgerile" și „fecalele" ce „palpită" în orice femeie „sub punga pielii ei", care e numai aparent trandafirie și atrăgătoare. Cum ar putea fi denunțat acest „scatolog", „inamic al neamului omenesc"? Un C. T. Popescu al Evului Mediu ar aduna poporul (azi e suficient să scrie într-un cotidian cu sute de mii de cititori) și ar izola pasajul incriminant — care s-ar dovedi revoltător atît datorită scoaterii lui din context (tratat ascetic, exordiu la cumpătare etc.), cît și ca urmare a inculturii literare a celor care nu citesc astfel de cărți (cărțile au doar cîteva mii de exemplare tiraj); apoi l-ar prezenta celor neprevenIți (și care niciodată nu vor pune mîna pe carte pentru a realiza manipularea), *pe limba lor*, ca fiind conținutul ultim, expresia secretă a gîndirii celui pe care dorește să-l dea furiei mulțimii. O „Vatră Românească" a acelor vremi va fi denunțat imediat organelor de resort activitatea inamicului omenirii semnalată oportun de Popescul medieval.

Așa s-a întîmplat și cu autorul *Politicelor*, semn că articolul-denunț din *Adevărul* (care a fost urmat de un altul, în *Jurnalul de București* din 7 iunie a.c., datorat dlui Sorin Holban) și-a atins scopul[4]. Oamenii care nici-

[4] Pentru a face justiție, trebuie să-l mai pomenesc aici și pe dl Pruteanu însuși, care, într-una din foarte popularele sale emisiuni

odată nu au citit și nici nu vor citi *Politice*, prinși în gesticulația demagogică a acestui *Popescu* (ca noi, dintre noi, pentru noi), au reținut despre mine, *ca persoană fizică*, următoarele: că am împroșcat cu fecale poporul român, că sufăr de o boală a creierului cu furuncule pe scoarță (despre care, nu-i așa, a vorbit și Constantin Noica), datorită căreia am crize furioase de antiromânism, în timpul cărora caut răspunsuri la întrebarea cum să mă descotorosesc de poporul meu. Folosind exact citatul ritual furnizat de articolul dlui Popescu, cîteva din scrisorile unor oameni pentru care cultura este o amintire a claselor primare cereau scoaterea mea în afara societății, eliminarea din cultură (Smaranda M.) sau, mai radical, arestarea ori, dacă nu se poate, expulzarea mea din țară (Vasile Ion). Argumentînd cu aceleași citate rituale furnizate de dnii C. T. Popescu, Sorin Holban și George Pruteanu (între alte „citate", pur și simplu inventate), organizația „Vatra Românească" cere Ministerelor de Interne și de Justiție să ia măsurile ce se impun împotriva mea (denunțat ca „un mare dușman al poporului român") și a Editurii Humanitas. Denunțul este semnat de un șir de profesori care, impozanți cum se vor, au acceptat să-și pună numele sub un document în care numele celui denunțat furiei populare este pocit, iar citatele puse în seama lui sunt trunchiate ori falsificate, trădîndu-și astfel transparent sursa de inspirație apocrifă și ignoranța față de textul original, care le-a rămas inaccesibil (*cf.* „Omul amoebă Horia Radu [sic] Patapievici, un mare dușman al poporului român", text produs de Comitetul Director al Uniunii Vatra Românească, Cluj și publicat în *Adevărul de Cluj*).

„Doar o vorbă să-ți mai spun" (ProTV), după ce a citat în fața milioanelor de telespectatori fraza rituală, a simțit și el nevoia să se declare de partea poporului calomniat și, în fața maselor, să-mi aplice o admonestare stilistică (declarînd că îmi este prieten de idei și că mă prețuiește).

II*

„Sistemul «extraselor» e cu deosebire inadmisibil; mi s-au arătat citate cu interpretări atît de stupide încît în cazul acesta pornografia e, în realitate, mai mult o formă de daltonism moral. Cine e abject vede abject, iar dacă se preface numai, vina nu-i mai mică. Cred însă mai puțin în primejdia socială a pornografiei decît în primejdia literară a imensului val de mediocritate patriotică și morală care, sub pretextul purificării sufletești, după ce fusese respins de conștiința critică, vrea să ne acopere din nou."

(E. Lovinescu — Răspuns la o anchetă a revistei *Credința* din 9 aprilie 1937, în jurul acuzației de pornografie adus de Ministerul Educației Naționale lui Mircea Eliade pentru nuvela *Domnișoara Cristina*)

O catastrofă de lectură

Prima trăsătură inacceptabilă a criticilor la care a fost supus volumul meu *Politice* este manipularea textului. În special, datorită producerii „citatului ritual" în mass-media de mare audiență (o audiență evident superioară numărului de cititori naturali ai volumului *Politice*), caracterul vădit inacceptabil al procedeului manipulării era însoțit și de o persistentă sugestie de *delațiune patriotică*. Faptul îmi evocă maniera perfidă în care a uzat de folosirea limbii latine Martin Luther. Între 1520 și 1525, adică atunci cînd dorește să-și alieze marele public, Luther folosește germana. El vulgarizează în germană chestiuni teologice despre care, între învățați, se discuta numai în latină, cu scopul subversiv de a convinge de absurditatea lor pe omul din popor. Adresantul său, prin noul mediu al tiparului, este format din țăranii și burghezii cunoscători de carte (dar

* „Criticilor mei, II", 22, Anul VII, nr. 33(339), 14–20 august 1996, p. 9.

complet ignoranți în teologie), pe care îi lingușește în fel și chip, lăudîndu-le discernămîntul și bunul-simț înnăscut. Thomas Murner (g 1537), un umanist franciscan care lupta pentru cauza catolică, îl avertizase: „Dacă vreți să vă plîngeți de Papă, adresați-vă lui și nu treziți în van poftele gloatei". După 1525, o dată ce „țăranoii" răsculați au fost trași în țeapă ori pe roată (cu asentimentul și la instigarea sa), Luther s-a putut dedica în liniște problemelor pe care odinioară le tratase, cu dispreț, drept scolastice: este epoca disputelor cu Erasmus și Zwingli și, deorece *chestiunile teologice reformate* nu trebuiau împărtășite agitației sediționase a „țăranoilor" proaspăt pacificați, limba aleasă a fost latina.

Oamenii cei mai indignați au fost, firește, cei care nu au citit și nici nu vor citi vreodată *Politice*, aceia pentru care cartea mea este echivalentă cu „citatul ritual" (cur/fecale + națiune). Efectul de asmuțire s-a obținut prin mobilizarea ignoranților pe o chestiune de „ambiț" și de onoare naționale, care seamănă perfect cu rezultatul obținut de Luther, atunci cînd a folosit limba vulgară pentru a ridiculiza în ochii poporului anumite dogme catolice și a-i arunca astfel pe apărătorii lor furiei religios-patriotice populare. În același fel, cititorii *Adevărului, Jurnalului de București* ori telespectatorii tabletei de la ProTV nu au putut afla din cartea mea decît „citatul ritual", *reprodus de toate trei sursele într-un context de înfierare* sau (în cazul dlui Pruteanu) de dezaprobare. Dovada faptului că cei mai violenți contestatari ai cărții *și ai persoanei mele fizice* nu au citit cartea, ci și-au format opinia despre ea fie din *Adevărul*, fie din *Jurnalul de București*, fie de la ProTV este că nici unul dintre aceștia nu s-a referit la alte pasaje din *Politice* decît la cele reproduse și înfierate acolo. Or, pentru a conferi unui text violent și, stilistic vorbind, riscant, un caracter deopotrivă arbitrar și inadmisibil, este suficient ca el să fie scos din multiplele sale contexte de semnificație: în cazul *Politicelor*, (a) din calitatea lui de

mărturie asupra unei situații istorice date; (b) din logica integrării sale în volum; (c) din contextul convențiilor culturii de imprecație. Astfel că, pentru cei care au cunoscut cartea mea numai prin intermediul citatelor manipulate, conținutul ei s-a supus, inevitabil, ecuației reducționiste: *Politice* = citatul ritual (fecale, cur) = autorul. Rețeta manipulării a avut un remarcabil succes atît la oamenii inculți, cît și la cei care, dintre intelectuali, sunt victimele uzuale ale superficialității de opinie ori ticurilor unei gîndiri inconșitent aservite.

Medicalizarea și stigmatul. Al doilea aspect inacceptabil al criticilor care mi s-au adus se referă la exprimarea dezaprobării față de text prin afirmarea credinței că autorul este fie bolnav psihic, fie stigmatizat de alte tare. În ce privește *Politicele*, semnalul medicalizării autorului a fost dat tot de articolul-denunț al dlui C. T. Popescu din *Adevărul*. Potrivit dlui Popescu, eu aș fi un „caz patologic", un „exhibiționist" (în sensul sexual al termenului), afirmațiile mele sunt „niște furuncule pe scoarță", iar „peisajul [meu] spiritual" este afectat de „o malformație, o umflătură" (identificată semidoct cu *acatholia* descrisă de C. Noica). Într-un acces universalizant de mojicie, dl Popescu nu se oprește numai la persoana mea fizică (ceea ce este deja inacceptabil), ci include în stigmatizare și pe cei apropiați mie. Astfel, scrie dînsul, „mama și soția dlui Patapievici au inimile ca niște cururi", iar despre tatăl meu, mort din 1985, dl Popescu se întreabă „dacă din inima lui a mai rămas ceva care să semene a cur". Voi vorbi puțin mai jos despre logica incultă a acestor afirmații. Deocamdată, doresc să le indic numai ca pe niște procedee inacceptabile de critică *contra personam*. Adolf Crivăț-Vasile (care semnează cînd Răzvan Codrescu, cînd V. A. M.) e de acord că „psihiatrii se vor pricepe mai bine să [mă] diagnosticheze"[1], Constantin Iorgulescu vede în mine

[1] „Fiziologii comparate", *Puncte cardinale*, nr. 6/66 Iunie '96, p. 16.

„un om bolnav", „un refulat"[2], pentru iluștrii profesori universitari ai „Vetrei Românești" sunt „un bolnav psihic, client sigur al unui spital de boli mintale", „scelerat... bun de cămașa de forță" (*Adevărul de Cluj*), iar pentru Viorel Patrichi[3] sunt incurabil ros de inavuabile complexe de inferioritate, ceea ce mă face să merg (la Paris!) lipit de ziduri[4]. În fine, pentru o foarte distinsă doamnă sunt „bun de dus la Bălăceanca"[5], soluție pentru care optează și un domn mult mai puțin distins (Vasile Ion), care crede că sunt un „caz patologic freudian obsedat de cur, fecale, masturbare prin WC-uri publice, în mediul [meu] favorit de fecale etc."[6]

Cei pentru care existența mea este un prilej de poticnire recurg și la alte forme de stigmat. Cea mai la îndemînă este stigmatizarea mea ca ne-român. Dl C. T. Popescu aruncă o clipă dubiul asupra românității mele, dar numai pentru a sublinia incompatibilitatea *clinică* dintre a fi român și a scrie ce scriu eu. În același spirit, dl Adolf Crivăț-Vasile îmi confirmă românitatea, dar numai pentru a-mi sublinia deraierea psihică (cei doi, stînga populistă și legionarul, au opinii identice[7]). Alții, care nu s-au mai ostenit să-și semneze scrisorile, mă tratează de „jidovit", „mason" și „străin de neam". Solidară cu refuzul de a-mi admite statutul de bun român (de parcă numai neghiobii, legionarii, ortodoxiștii și alergicii la critică ar avea dreptul la calitatea de bun român) este stigmatizarea mea ca „trădător" și „vîndut".

[2] „H.-R. Patapievici, un legionar nereușit?", *loc. cit.*, p. 6.

[3] „«Chirurgia expiatorie» a lui H.-R. Patapievici" (apărut în *România Liberă*).

[4] Unui articol replică, datorat dlui Andrei Săvulescu, i-a fost refuzată publicarea în paginile *României Libere*.

[5] Convorbire telefonică în urma unei emisiuni TVR, cu realizatorul acesteia (G. Giurgiu).

[6] Scrisoare circulară trimisă TVR, revistei *22* și Parlamentului României.

[7] În limbajul vulgar al dlui C. T. Popescu, aceasta se cheamă „extremele ***se pupă***" (*subl. mea*).

În viziunea dlui C-tin Iorgulescu, una din ipotezele care se impune în ce mă privește este aceea că sunt „un individ vîndut, scriind la comanda cuiva", iar pentru dl Vasile Ion „este evident că acești dușmani [cei care ne denigrează istoria și neamul DIN AFARĂ] l-au năimit pe acest abject omuleț patibular [adică pe mine] să denigreze, să roadă ca o carie, să submineze, să distrugă poporul român și istoria sa DIN INTERIOR, prin atacuri mîrșave, abil disimulate sub forma unor scrieri politico-filosofice". Gradul cel mai intratabil de certitudine în această privință este atins de comunicatul Comitetului Director al Uniunii Vatra Românească Cluj: potrivit acestuia, autorul *Politicelor* „a fost instruit și programat să se întoarcă în țară pentru a sprijini demolarea acestei națiuni", de aceea el trebuie „să-și dea demisia... din calitatea de cetățean și să se ducă la cei ce-l plătesc pentru încercarea de a desființa acest popor". Dna Smaranda M., într-o scrisoare deschisă trimisă Editurii Humanitas, consideră cartea mea o *„crimă* împotriva poporului român" și un „act de ticăloasă trădare". Cît privește „opinia stranei", pe care un domn Paltin și-o arogă oarecum impertinent[8], ei i se pare potrivit să îmi aplice stigmatul dublu de „eretic" și spirit „de sorginte protestantă", avînd milosîrdia să strecoare, între altele, și generoasa insinuare de „satanism"[9]. Tot un stigmat simbolic îmi aplică Dan Stanca, pentru care eu sunt un autor care practică, prin violență și negație, „calea mîinii stîngi"[10], aflîndu-mă, nici mai mult nici mai puțin,

[8] Daniel Paltin, „O nouă diversiune: liber-cugetătorul ortodox", *România Liberă*, nr. 1849, 27.06.1996, p. 2.

[9] Acuzațiilor de „erezie" și rea-intenție, care consituie baza interpretării dlui D. Paltin, le-a răspuns preotul Tiberiu-Ioan Vișan, un om al Bisericii, arătînd în ce măsură interpretarea dlui Paltin este bazată pe citate trunchiate sau pur și simplu prost înțelese. Și acest text a fost respins de intransigenții de la pagina *ortodoxistă* a *României Libere*, el apărînd ulterior în *Dilema* („Interpretarea ca erezie", Anul IV, nr. 179, 14–20 iunie 1996, p. 11).

[10] „Pînă unde merge negația?", *LA&I*, 27.05.1996.

sub semnul „Marii Prostituate" despre care se vorbește în *Apocalipsa* lui Ioan Teologul[11].

De fiecare dată cînd acest tip de critică își exprimă dezaprobarea, soluția de sancționare a autorului este gata pregătită și ea însoțește invariabil verdictul de condamnare: stigmatizarea, eliminarea din cultură, excluderea din societate, întemnițarea (în penitenciar sau în cămașă de forță). Fericitul numitor comun al acestor soluții, consensul lor în favoarea binelui acestui „popor jignit și călcat în picioare", este *excluderea* celui care, prin atitudinea sa, se singularizează. Recursul la unic, setea resentimentară de uniform exprimă oportun și oportunist ura față de diferență, față de celălalt, față de aproapele diferit. Într-un sens, toate aceste voci reprezintă manifestul social al unei persistente vocații gregare, contrariate în aspirațiile ei profunde la uniformitate, consens, monolitism, boicot și muțenie.



M-am referit pînă acum la *maniera,* după mine inacceptabilă, în care criticii mei au făcut din citarea a cinci rînduri din *Politice* („citatul ritual") rezumatul întregului volum; precum și la *soluția de medicalizare* (sau de stigmatizare) la care au recurs aceștia pentru a se descotorosi de scandalul reprezentat de diferența mea radicală. Mă voi ocupa în continuare de *fondul* argumentelor aduse împotriva ideilor exprimate în *Politice.*

Fondul lecturii etnicist indispuse

Aurel Stroe își amintea cum compozitorul Mihail Andricu a fost dat afară din Academie, a fost suspendat ca profesor și, apoi, prin mijloace polițienești, a fost

[11] Dan Stanca, „Anti-Patapievici", *LA&I,* 24.07.1995.

alungat din cultură, deoarece a spus că românii sunt „un popor de rîndași" și, spre deosebire de unguri, care au făcut Revoluția din '56, nu se opun în nici un fel aservirii lor. Se poate oare deduce din afirmația „românii sunt un popor de rîndași" concluzia naturală că fiecare român este în mod concret un rîndaș? În bună logică, nu. În logică mojică, acest lucru a fost făcut de dl C. T. Popescu. Dorind să includă în stigmat nu numai pe autorul *Politicelor*, ci și pe cei apropiați lui, acesta a extins fraudulos afirmația generică „privit la raze X, trupul poporului român prezintă o inimă de aparența unui cur" — aserțiune care se referă la un obiect imaginar, lipsit de existență fizică (*trupul* poporului român) — la fiecare din existențele care alcătuiesc un popor (în speță, mama și soția mea). Golănește, ascunzîndu-se în spatele unei fraude logice, dl C. T. Popescu nu s-a putut abține să nu includă în denunțul său populist o *înjurătură de mamă* la adresa autorului denunțat. Însă, dincolo de mojicia procedurii, frauda logică implicată în această deducție presupune ceva mai adînc decît intenția pidosnică: implică o gîndire care, fie din lene, fie dintr-o devoțiune deviată, *crede în realitatea ontologică a definițiilor* date poporului român și specificului său național. Temeiul adînc al acestei fraude logice constă dintr-o eroare filosofică foarte răspîndită (azi în special printre intelectualii lipsiți de cultură critică) numită esențialism. Potrivit lui K. R. Popper, eroarea esențialistă constă în credința că ne putem în mod legitim deriva toată cunoașterea din *definiții esențiale*, presupuse a surprinde *esența* obiectului studiat. Astfel, mulți români continuă să creadă, în mod bigot, că *definiția esențială* a poporului român ca sediu al „spațiului mioritic" conferă celui care o adoptă o cunoaștere deductivă completă asupra *esenței* poporului nostru. Este, în mod limpede, o rătăcire.

III*

„Avem în comun cu animalele instinctul de a fi identici...; devenim oameni în sens deplin numai prin înclinarea și entuziasmul nostru pentru diversitate (...) Deși atît identitatea, cît și diversitatea au rădăcini psihologice, numai diversitatea poate avea și un sens intelectual."

Erik von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism Revisited: From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, 1990, pp. 4-5.

Construirea esențialistă a argumentului etnicist

Două sunt erorile pe care se sprijină cei care deduc din definiția popoarelor cunoașterea particulară asupra indivizilor. *Platonismul etnic.* Platonismul etnic constă în credința că „popoarele" există tot așa cum *există* Ideile platoniciene, adică sub forma unor entități ideale, eterne, sustrase devenirii istorice, dotate cu însușirile unei persoane individuale, ceea ce înseamnă că pot fi descrise la fel cu orice personalitate vie, psihologic inconfundabilă. Ideea că poporul trebuie conceput ca un soi de super-personalitate[1] unică, dotată cu suveranitate și voință, a fost a lui J.-J. Rousseau. Istoria teoriilor politice știe că la întrebarea lui Platon „cine trebuie să conducă?" răspunsul tradițional era principele. Rousseau a substituit princepele cu poporul. Toată lumea știa ce era principele: un om în carne și oase, suveran și dotat cu voință. Ce era însă *poporul*? Rousseau l-a definit *func-*

* „Criticilor mei, III", 22, Anul VII, nr. 34(340), 21–28 august 1996, p. 11.

[1] Termenul este al lui Popper; citatele din Herder și Kant sunt luate din K. R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, cap. 12 („Hegel și noul tribalism"), paragraful III — dedicat ascensiunii naționalismului german (Editura Humanitas, București, 1993, trad. D. Stoianovici, pp. 59–69).

țional, prin contrast cu suveranitatea și voința unui singur individ (principele), ca fiind suveranitatea și voința tuturor. Logica acestei identificări a creat premisele ipostazierii noțiunii *politice* de popor în noțiunea *ontologică*, evident bastardă, de popor înțeles după calapodul Ideilor platoniciene. Deși la început fusese evident pentru toată lumea că, ontologic, nu există nici o ființă individuală — reală așa cum sunt indivizii — care să poată fi numită „popor", o dată înzestrat cu voință, „poporul" se preta foarte ușor sugestiei de a fi învestit cu o super-personalitate ideală. Saltul în ontologie a fost făcut în 1785, în lucrarea *Idei pentru o filosofie a istoriei omenirii*, în care Herder a dezvoltat ideea lui Rousseau, potrivit sentimentului său că diferitele națiuni trebuie concepute ca personalități ireductibile, iar națiunea trebuie înțeleasă ca un produs natural asemănător familiei (doar că mai răspîndită decît aceasta). Acest subiect individual unic, organic, natural, crescut din solul național asemeni plantelor — și anume poporul înțeles ca o persoană vie, existentă în același chip ca și indivizii, doar că mult mai demn, mai deplin, mai generos decît ei (căci era vorba despre un subiect colectiv/comunitar al istoriei) — a fost denumit de Kant, care și-a păstrat capul pe umeri în fața mirajului colectivist, „un obiect învăluit în mister". Acest subiect colectiv, poporul, era menit să suscite, credea Kant, „așteptări mai mari decît ar îndreptăți o judecată rece". Așa s-a și întîmplat. Tot secolul al XIX-lea și o bună parte din secolul al XX-lea, platonismul etnic a fost foarte influent în toată Europa cultivată, atît sub forma unei discipline academice pe atunci respectabile, numită psihologia popoarelor, cît și sub forma simțămîntului unanim că orice colectivitate admite o definiție psihologică univocă. Foarte popular la noi între cele două războaie, atît prin prestigiul intelectual carismatic al contelui Keyserling, cît și prin patosul identitar al vulgatei istoriografice naționale (care, din nefericire, a adoptat integral

ideea că identitatea unui popor este echivalentă cu o personalitate psihologică dată), platonismul etnic a constituit fundamentul teoriilor despre „românism": în special, o combinație de ingrediente luate din arhitectura cognitivă a subiectului cunoscător (Kant) și din psihologia analitică (Jung) a prezidat la inventarea de către Blaga a unei definiții esențiale a „românismului", sub forma metaforei etnografice a „spațiului mioritic" (definiție pe care esențialiștii de azi o iau drept definitivă: potrivit lor, sufletul nostru colectiv este *cu adevărat*, adică *ontologic*, mioritic!).

Esențialismul. A doua eroare este cunoscută în filosofia analitică sub numele de esențialism. Esențialismul susține că orice lucru poate fi cunoscut în mod complet dacă suntem capabili să îi identificăm *principiul*. La rîndul lui, principiul este formulat o dată cu identificarea *definiției esențiale* a obiectului. Potrivit esențialiștilor, definițiile esențiale sunt principii ontologic adevărate, din care poate fi dedusă veridic toată cunoșterea de care suntem capabili. În acest mod, dacă știu (prin intuiție sau altă facultate „directă") că definiția *esențială* e dată printr-o propoziție de tipul „omul este X, Y, Z", atunci pot deduce din această propoziție toată cunoașterea noastră despre om[2]. În special, dacă „spațiul mioritic" este „definiția esențială" a *esenței* oricărui român — oriunde s-ar naște el, în orice epocă, vorbind orice limbă (cum cred Dan Stanca, Dan Emanoil Dobreanu și mulți alții) —, atunci orice critică adusă acestei definiții poate fi echivalată cu un atac la ființa vie, prezentă, existînd la fel de real ca oricare dintre noi, a poporului român. În ce mă privește, eu cred că descrierea identității noastre

[2] Pentru o critică a esențialismului, vezi K. R. Popper, *op. cit.*: pentru problemele ridicate de esențialism: n. 42, cap. 11, p. 317; pentru imposibilitatea de a distinge între o definiție esențială adevărată de una esențială falsă: n. 44-1, cap. 11, pp. 318–319 și n. 54, cap. 11, pp. 327–329 (pentru reconstruirea criticii antiplatonice propusă de Antistene); pentru regresia la infinit a definițiilor: cap. 11, pp. 23–25.

etnice în termeni de esență este ilegitimă. Mai mult, cît privește spațiul mioritic, eu cred că invenția lui Blaga este o descriere culturalmente interesantă, dar pur fantezistă sub raport faptic și ontologic. Eu, cînd vorbesc despre „spațiul mioritic", nu mă gîndesc niciodată la structurile mentale abisale ale oricărui român (cum dorea Blaga) sau la descrierea reală și adevărată a poporului român (înțeles potrivit platonismului etnic), ci la o ficțiune culturală, un construct ideologic, la fel de lesne falsificabile ca și cele cuprinse în creația identitară concurentă propusă de Dan Botta, *Unduire și moarte*. „Cînd spunem că un guvern sau o națiune sau o biserică acționează sau suferă anumite experiențe folosim, evident, limbajul mitologiei. Instituțiile nu sunt persoane; ele sunt rețele de relații între persoane; și, firește, atunci cînd vorbim despre ele ca și cînd ar fi persoane noi nu suntem fideli realității." (Arnold J. Toynbee, *Some Problems of Greek History*, 1969, p. 418).

Erorile

Voi rezuma acum în ce constă, după opinia mea, eroarea construirii esențialiste a argumentului etnicist. Argumentul etnicist afirmă că platonismul etnic este o formă legitimă de construcție a realităților ideale asociate colectivităților formate din indivizi reali. În special, etniciștii argumentează că indivizii reali sunt secundari în raport cu realitatea superioară a esenței lor colective (poporul), care e primară, și că deducerea individului din colectivitate este singura legitimă. Acum, deoarece esența colectivă poate fi formulată printr-o definiție esențială (de tip „spațiul mioritic"), însușirile oricărui individ *etnic real* (în sensul de a fi conform normei ideale) pot fi legitim deduse din aceasta. Și anume, vor fi români *adevărați* numai indivizii care pot fi reduși la norma dedusă din *definiția esențială*. Dacă, să zicem,

definiția esențială ar consta în seria de atribute „ortodoxism, naționalism, tradiționalism"[3], atunci român *în mod esențial* nu poate fi, bunăoară, „călugărul papistaș" Samuil Micu (idee susținută la vremea lui de Nae Ionescu). Aberația acestui punct de vedere reiese foarte clar, dacă ne gîndim că o astfel de definiție identitară nu este doar restrictivă, ci, încă mai grav, agresiv sectară. O Românie definită potrivit concepției etnicist-esențialiste ar fi nu doar irespirabilă, ci și ridicol de mică. Într-adevăr, românii „puri" ar reprezenta o minoritate cu totul neglijabilă: ar forma, cum spuneam, o sectă.

Corolarul inevitabil al aplicării argumentului etnicist este o formulă identitară deopotrivă săracă și sectară. Fiind săracă și sectară, ea nu va putea niciodată depăși concepția unei identități naționale bazate pe excluziune: din acest motiv, formula identitară esențialist-etnicistă este inevitabil represivă.



„Geniul națiunii" este un idol ca oricare altul. Diferă de alți idoli, deveniți între timp necreditabili ori odioși (cum ar fi progresul, propășirea maselor largi muncitoare, comunismul, regenerarea prin național-socialism etc.), doar prin faptul că se mai întîmplă să fie la modă. Asemeni oricărei mode, care e resimțită ca inconsistentă și trecătoare, și idolul „geniului național" e susținut cu acel amestec de pasiune, violență și aroganță care însoțește întotdeauna efectele compensatorii ale feluritelor complexe de inferioritate. Ceea ce este subiectivismul psihotic pentru individualitate este naționalismul pentru un popor. Cînd Mommsen a fost lăudat de istoricii naționaliști germani că a scris *Römische Geschichte* ca o istorie a Germaniei cu nume romane, elogiul putea

[3] Cum cred aceia dintre criticii mei care scriu, uneori cu nume schimbate, atît la gazeta legionară *Puncte cardinale*, cît și la pagina ținută de Fundația „Anastasia" la *România Liberă*.

fi numai pentru cei cu simț istoric mutilat altceva decît o insultă.

Firește, aș fi preferat ca criticii mei, în loc să mă contrazică recurgînd la previzibile reconstrucții esențialiste ale platonismului etnic — prin distincția inconsistentă dintre noțiunile de neam și popor, la dl Adolf Crivăț-Vasile, ori prin transetnicitatea adevăratei substanțe etnice, la dl Dan Stanca, poziții de care mă voi ocupa mai jos —, să mă critice demontînd argumentul împotriva substanțialismului etnic, pe care l-am propus explicit în eseul „Este etnicul o substanță?" (*Politice*, pp. 113–117). Recunosc că nu acest argument mi-a determinat convingerile, ci invers, argumentul rațional a fost consecința convingerii mele profunde că *„omul nu aparține nici limbii, nici neamului său; el nu-și aparține decît sieși, căci este o ființă liberă, adică o ființă morală"* (Ernest Renan): de aceea, mă aștept ca el să șchioapete și aș fi fost bucuros să-l pot confrunta critic. Nu mai puțin, împotriva celor care subordonează ființa umană colectivismelor de orice fel, cred cu tărie că numai sufletele aservite pot afirma, precum Barrès — replicînd afirmației lui Renan citate mai sus — că „moral este *să nu vrei să fii liber de neamul tău*"[4] (o replică la care Nae Ionescu ar fi subscris oricînd). În fond, sunt în dispută cu cei care cred că demnitatea omului constă în a fi aservit și care își închipuie că salvarea noastră, *ca oameni*, poate veni dinspre aservirea colectivă la vreo „dictatură" pretins divină. Adevărul adoptat de pe poziții servile otrăvește. Dimpotrivă, a greși liber continuă să conțină o parte de dumnezeire care vine tocmai din *Facerea* 1, 26–27 (pasaj care poate fi citit și prin prisma lepădării lui Petru și a încrederii pe care Mîntuitorul i-a acordat-o). Omul diferă de animal prin aceea că numai animalele pot fi mîntuite în turmă și cu forța.

[4] Atît citatul din E. Renan, cît și cel din M. Barrès sunt luate din Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, trad. G. Creția, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 77–78.

IV*

„În *Vechiul Testament* se vorbește, foarte enigmatic, de o gravă abatere a lui David care a îndrăznit să facă recensămîntul poporului său, adică să „cuantifice" o realitate vie – umanitatea. E una dintre primele încercări de a orienta greșit prezența unui popor, mai ales a unuia cu vocație religioasă, cum era poporul evreu din acel timp. O asemenea inițiativă îl orienta spre o finalitate, spre o acțiune, spre un proiect de tip istoric subaltern."

André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 81)

Eroarea esențialismului etnicist. Două exemple

Dl Adolf Crivăț-Vasile (semnînd, în articolul la care mă voi referi, V. A. M.) crede că poate infirma antiesențialismul meu (pe care, cum am arătat în numărul trecut, îl consideră de resort psihiatric) propunînd distincția dintre neam și popor: neamurile ar fi „rînduite sau îngăduite de Dzeu" și, „ca orice realitate care cade sub incidența istoriei", „nu sunt entități perfecte". De ce? deoarece „omul însuși nu (mai) este o ființă perfectă". Neamul e, în fond, „neamul în absolut" și, de aceea, el nu va putea fi judecat definitiv pînă la Judecata de Apoi, unde se va prezenta înaintea lui Dumnezeu. Poporul, dimpotrivă, este neamul luat „în relativitatea unui moment istoric". Potrivit acestei distincții, poporul se poate ticăloși, neamul este inalterabil. Cînd critic vulgata bunului român, dl Adolf Crivăț-Vasile îmi reproșează că fac o inferență care, în opinia sa, este nepermisă: trec de la defectele poporului, care există, la

* „Criticilor mei, IV", *22*, Anul VII, nr. 35(341), 28 aug.–4 sept. 1996, p. 9.

nevrednicia neamului, care e imposibilă: „Nu se poate deduce nevrednicia unui neam dintr-un impas istoric."[1] Cu o fermitate ingenuă, este aici reafirmată schema platonismului etnicist. Să rezum: neamul este un absolut sustras devenirii; totuși, el a încetat să mai fie o entitate perfectă o dată cu căderea omului. Deoarece nu pot pretinde, ca dînsul, a fi inspirat de Dumnezeu (dl Crivăț-Vasile e convins a ști că eu *mint* atunci cînd declar că sunt creștin practicant și e peremptoriu în certitudinea că sunt „certat cu Dumnezeu"), eu voi folosi, mai modest, logica pedestră. Dacă neamul s-a putut întina ca urmare a Căderii omului, atunci din două una: fie entitatea ideală numită „neam" a fost creată imediat după Cădere (căci omul, afirmă dl Crivăț-Vasile, este ontologic anterior neamului), dar atunci Biblia este un scandal antiromânesc, deoarece nu suflă nici o vorbă despre crearea esenței numite „neam românesc" (problema interesantă fiind geneza poporului român *din* Adam sau poate chiar, *horribile dictu*, din evrei); fie adoptăm un platonism consecvent, potrivit căruia sufletele sunt preexistente trupurilor, și admitem că neamurile sunt realități anterioare creației (rămînînd să ne întrebăm înfiorați care este raportul neamurilor cu energiile necreate), dar atunci dl Crivăț-Vasile este origenist[2] și ortodoxia sa „înnăscută" se va găsi, vai, amplu contrariată.

Discuția se ramifică amețitor dacă vom încerca, în cadrul conceptual fixat de distincția platoniciană neam/popor propusă de d-l Crivăț-Vasile, să răspundem la întrebarea „cum se creează un neam?" Dacă

[1] „Din nou despre «neam» și «popor»", *Puncte cardinale*, nr. 6/66 Iunie '96, p. 16.

[2] Potrivit lui Origen (a cărui gîndire nu pretind s-o rezum într-o singură formulă), sufletele sunt preexistente trupurilor, ele încorporîndu-se acestora la niveluri diferite ale scării făpturilor, potrivit meritelor ori scăderilor sale (*cf.* Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 122).

apare mai întîi ca neam-ideal, atunci ne ciocnim de toate dificultățile controverselor animologice. Mai mult, vom fi nevoiți să soluționăm chestiunea spinoasă a raportului lui Dumnezeu cu lumea platoniciană a neamurilor. Dacă apare mai întîi ca popor, atunci dificultățile noastre sunt structural identice cu cele create de disputa hristologică. Iată doar două exemple, din multele care se pot construi. Dacă mai întîi apare poporul și abia ulterior este acesta adoptat de Dumnezeu ca neam-ideal, atunci reluăm poziția care a fost susținută de episcopul Teofil al Alexandriei și a fost condamnată de Biserică sub numele de adopțianism, ceea ce e eretic. Dacă ne decidem să considerăm că o comunitate se formează prin simpla agregare a indivizilor, iar această sinteză comunitară e capabilă să nască „în cer", cu îngăduința lui Dumnezeu, un neam transistoric, atunci îmbrățișăm traducianismul lui Tertullian, pentru care împreunarea psihică a părinților putea crea un nou suflet etern și imarcesibil, ceea ce nu este deloc ortodox. Înainte de a ațipi confortabil în distincțiile pe care le emite la adăpostul unei ortodoxii ideologice stridente, dl Crivăț-Vasile va trebui să se descurce cu dezvoltările propriilor sale premise care, sub diferite nume (am menționat deja adopțianismul și traducianismul), au fost de mult condamnate de Biserică.

În fine, dl Crivăț-Vasile crede că neamurile se vor prezenta la Judecata de Apoi împreună cu oamenii. Este o veche prejudecată, făcută populară, la noi, mai ales de legionari, al căror colectivism etnic și teocratic avea nevoie de astfel de alibiuri divine. Să ne întrebăm însă cum va fi la Judecată? Oamenii vor fi judecați o dată paușal, ca neam, și abia apoi individual, potrivit sufletelor ce le-au fost încredințate la naștere? Și dacă neamul e găsit rău, are acest fapt vreo influență asupra judecății individuale? Sau judecata va fi mai întîi individuală, și abia după aceea paușală, cam în felul în care naziștii, după ce observau că Einstein este un fizician

competent (judecata individuală), erau totuși obligați să-l epureze din *Academia Prusacă de Știință*, ca evreu (judecata pauşală)?

Voi încheia întrebîndu-mă ce legătură poate exista între noțiunea biblică de „neam" și realitatea modernă a națiunilor? Nici filologic, nici istoric, nici politic nu există vreuna. Cu excepția celor care văd în Corneliu Zelea Codreanu „un dascăl al Bisericii" (cum se afirmă în revista în care scrie dl Crivăț-Vasile), nimeni nu poate vedea în teoria neamurilor metafizice altceva decît o filosofie de proastă calitate, menită să întrețină o tristă exaltare legionaroidă.

Dl Dan Stanca, după mai multe articole dezaprobatoare dedicate cărților mele, are revelația de a fi înțeles motivul pentru care nu cred „în spațiul mioritic și în poporul român": deoarece eu nu cred că etnicul, ca substanță, ar exista; cît îl privește, dl Dan Stanca crede că a fi român este o substanță spirituală atemporală, transistorică. Mai mult, dînsul afirmă, ceea ce, recunosc, e mai greu de înțeles, că *„autentica substanță etnică e supraetnică"*[3]. Dacă prin această afirmație dl Dan Stanca înțelege că substanța „neam" are predicatul X (este etnică) și în același timp non-X (este supraetnică; adică ceva care nu mai e etnic, ci altceva), atunci cred, pur și simplu, că dl Stanca violează principiul contradicției, afirmînd ceva lipsit de sens, de genul „autentica substanță etnică nu este etnică". Dar cum în lumea Tradiției s-ar putea ca principiul contradicției să nu funcționeze, e posibil ca dl Dan Stanca să afirme că exprimarea comună e incapabilă să descrie ceea ce vrea dînsul să exprime, caz în care îl trimit la regresia lui Gorgias[4].

[3] „Pînă unde merge negația?", *LA&I*, 27 mai 1996, p. 7.

[4] Nu există nimic; dacă ar exista, nu ar putea fi cunoscut; dacă ar putea fi cunoscut, nu ar putea fi exprimat. Aș adăuga, ca un codicil la afirmația dlui Stanca, că, dacă am putea în genere cunoaște ceva, cunoașterea ar fi de fapt falsă).

Legat de pasiunea pentru etnic și național a unui închinător la Tradiție, i-aș semnala dlui Stanca faptul că naționalizarea sistematică a spiritului este în mod manifest o invenție a timpurilor moderne. Or, din două una: sau lumea modernă este înscrisă în logica neagră a zeiței Kali, și atunci naționalizarea spiritului este un semn al uitării și falsificării Tradiției — fapt care trebuie condamnat și evitat, fie naționalizarea spiritului și adorarea etnicului sunt bune, dar atunci sunt bune și timpurile moderne și, împreună cu ele, uitarea progresivă a Tradiției. Închinarea la limbi este deopotrivă de stranie: oare nu este multitudinea limbilor o urmare a păcatului și a căderii omului? Adorarea de sine sub chipul limbii sau etniei este, cred eu, o formă de rătăcire spirituală și nicidecum o formă de trezvie. Un „teolog naționalist" sau un adept al „creștinismului național" este, cred eu, o aberație spirituală. Pentru creștin lumea este o patrie comună numai întrucît *totul*, în actuala sa condiție, este un exil. Dacă se simte în această lume acasă (sub formă de grec, evreu sau scit – ca să reiau cuvintele rostite nouă prin gura apostolului), acela nu este creștin, deoarece, crezînd în eternitatea și esențialitatea naționalului, implicit propune despre Hristos imaginea unui zeu regional sau a unui profet de provincie.

Mai există un motiv pentru care exaltarea naționalismului de către tradiționaliști îmi pare cu deosebire ilogică. Naționalismul este una din cele mai mari confuzii categoriale pe care le-a produs modernitatea, fiind consecința directă a secularizării aspirațiilor mistice în politica cea mai plată. Istoric vorbind, „naționalismul și-a luat avînt o dată cu declinul creștinismului ortodox, înlocuindu-l pe acesta cu credința într-o experiență mistică proprie."[5] Vă amintiți sentința lui Charles Péguy: totul începe cu o justificare mistică și sfîrșește sub

[5] E. N. Anderson [1939], *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806–1815*, p. 13; *apud* Popper, *Societatea deschisă...*, vol. 2, p. 65.

forma unui avantaj politic. Acest tip de trecere nepermisă între categorii distincte ale spiritului a fost descrisă, de către Gilbert Ryle, ca un caz tipic de confuzie categorială. Cred că, pentru orice om de gust, confuzia dintre mistică și politică ar trebui să fie respingătoare. Fiind un substitut secular pentru o fervoare care nu-și mai poate atinge veritabilul obiect de devoțiune, naționalismul nu este, cum vor închinătorii lui, patriotismul prin excelență, ci un trist exemplu de secularizare deviantă. Din acest motiv, pentru naționaliști, religia este un alibi interesat: într-atît este de evident că experiența mistică a comuniunii cu ceilalți membri ai sectei pe care naționaliștii o numesc popor se subtituie, formal și în conținut, experienței apartenenței la trupul mistic al Bisericii! Națiunea este construită, pentru naționaliști, după calapodul Bisericii, iar naționalismul după pretențiile experienței mistice. Doar că veritabila experiență mistică este *îndumnezeirea* prin harul Sfîntului Duh, în timp ce experiența mistică naționalistă, degradată și secularizată, este *încolectivizarea* prin decret de la eșalonul superior (oricum i-ar zice eșalonului de comandă: Căpitan, Conducător, Cîrmaci etc.).

Prin urmare, nu cred că îl pot urma pe vreunul dintre criticii mei pe terenul argumentului etnicist construit prin procedee esențialiste[6]. Dimpotrivă, cred că personalizarea definițiilor descriptive în substanțe ipostaziate (sau în esențe atemporale) este o eroare comună în special spiritelor lipsite de cultură critică, adică de disciplina ascetică cea mai elementară a unei gîndiri care refuză să-și ia intuițiile drept certitudini.

[6] Aș dori să adaug că există o deosebire *umană* importantă între dl Adolf Crivăț-Vasile și dl Dan Stanca. În timp ce primul amestecă paușal atacul la persoană, insinuarea perfidă și argumentul teoretic, dl Stanca, spre cinstea sa, s-a rezumat să-mi conteste poziția teoretică (stigmatul simbolic pe care mi l-a aplicat — „Marea Prostituată", „calea mîinii stîngi" —, și de care am amintit în *Criticilor mei (II)*, este o consecință a poziției sale teoretice de adept incondiționat al Tradiției).

V*

„Este... adeseori mai util să fii criticat decît să convingi, iar progresul poate fi realizat, se pare, numai propunînd cu toată convingerea noi teorii... Sunt gata oricînd să-mi revizuiesc opiniile pe care argumentele le-ar putea cu temei condamna. Pe toți ne așteaptă o mulțime de revizuiri, oricare ar fi punctele noastre de vedere."

Walter Leaf (*Homer and History*, London: Macmillan, 1915, p. 9)

Paradisul corectitudinii politice

Printr-un efect combinat de critică și reinterpretare a afirmațiilor mele, dl Liviu Andreescu contestă nu doar valabilitatea etichetei de „comunism american", pe care am aplicat-o fenomenului cunoscut în S. U. A. sub numele de *political correctness*, ci și *corectitudinea* unei afirmații, pe care, în naivitatea mea, am considerat-o factuală, aceea că „sunt alb, român, creștin ortodox și heterosexual"[1]. Mai adăugam în articolul criticat și faptul că, în ce mă privește, sunt mîndru că aparțin unei civilizații, cum este cea europeană, ale cărei fundamente sunt creștine. Critica dlui Liviu Andreescu adoptă o dublă linie de atac: (a) la nivelul argumentelor orizontale, sugerează că *political correctness* nu este o formă de „comunism", ci, dimpotrivă, „o conștiință critică de proporții", o formă legitimă de „critică a capitalismului *în formele sale actuale*" și, nu în ultimul rînd, un act *transtemporal* de justiție; (b) la nivelul presupozițiilor de adîncime, dl Andreescu contestă „utilitatea" *actuală* a

* „Criticilor mei, V", 22, Anul VII, nr. 36(342), 4–11 septembrie 1996, p. 9.

[1] „Comunismul american?", 22, nr. 22, 29 mai–4 iunie 1996, p. 14.

civilizației europene clasice și adoptă un punct de vedere condescendent anticreștin, bazat pe certitudinea inferiorității *de facto* a „bărbatului alb european", care, potrivit canonului noii corectitudini, s-ar fi făcut vinovat de „imperialism" și de „bestialitate".

Aș începe prin a reformula punctul de vedere al articolului care a stîrnit critica dlui Andreescu. Exemplul uman pe care îmi construisem articolul era o întrupare vie a intoleranței stupide. Era vorba de o persoană care știa că își poate teroriza adminstrativ colegii prin amenințarea cu conformitatea la *religia* corectitudinii politice și care, față de mine chiar, care eram un simplu cercetător străin, într-o instituție aflată la leghe distanță de focarul intransigenței noului puritanism, nu ezita să-și impună dictatura discriminatorie, cu toată impolitețea și brutalitatea activistului stalinist al anilor '50. Ca atare, în articolul meu ideologia *political correcteness* nu putea fi identificată cu *ideologia* comunistă, ci cu acel tip de *atitudine* resentimentar-agresivă, care nouă ne-a devenit familiară prin intermediul practicii comuniste. Și dlui Matei Călinescu — cum mi-a mărturisit într-o convorbire particulară — denumirea de „comunism" american i s-a părut improprie. Mă simt, de aceea, dator să explic alegera acestei calificări pentru un fenomen ale cărui origini sunt stîngismul, pasiunea egalizatoare și un puritanism ințepat. În viziunea mea, eticheta de „comunism" american fusese o metaforă inchizitivă, care viza mai degrabă calificarea prezenței unei *mutații letale*, decît calificarea unei identități de conținut ideologic cu comunismul. În special, metafora mea viza semnalizarea reapariției unui tip universal de aberație umană care, o vreme, în secolul nostru, s-a lăsat codificată și sub numele de comunism. Pentru mine, justificările ideologice ale fenomenului *political correctness* conceptualizează un instinct primar al aservirii și al egalizării resentimentare, care este, cred eu, potențial

constitutiv naturii umane. Teza mea este că același instinct distructiv (căruia în biologie i se spune *mutație letală*) se exprimă atît în comunismul pe care l-am cunoscut noi, cît și în noul rasism cultural codificat de *political correctness*. În rest, nu intenționez deloc să contest valabilitatea formulei prin care dl Matei Călinescu îi descria ingredientele filosofice și care este fundamental corectă: „...un radicalism eclectic (puțin Marx, puțin Nietzsche, puțin Freud, Lacan, Foucault, Derrida etc.), elitist, stîngist, pe un fond de sentiment puritan al culpabilității". Probabil stîngaci, articolul meu încerca să identifice sub ambele aberații un același instinct al răului. Dar să trecem la argumente.

Justiția ca resentiment preventiv

(a) Dl Andreescu vede în atitudinea *politically correct* „o *grijă* deosebită, uneori exagerată și exaltată, față de *celălalt*". Să admitem că acestea sunt scopurile. Nu discut, de aceea, buna-credință a celor care sunt adepții corectitudinii politice, ci numai căile prin care, potrivit chiar exemplelor dlui Andreescu, aceștia înțeleg să își atingă scopurile. Dacă scopul este eliminarea oricărei discriminări, atunci cred că el nu poate fi atins prin administrarea *ideologică* a unor discriminări *diferit* orientate. Una din căile alese de adepții noului canon de corectitudine constă în rebotezarea realității, potrivit dorinței, expres formulată, de a elimina radical orice discriminare conotativă a denotației. Cred că va conveni oricine că modalitatea aleasă seamănă stînjenitor de mult cu transformarea verbal-demagogică a realității, așa cum a fost aceasta practicată cu asupra de măsură sub comunism/nazism. Sunt de acord că, în comunicarea civilizată, este obligatorie eliminarea desemnărilor peiorative (n-am să admit niciodată ca unui negru să i

se spună „cioroi", unui ungur „bozgor" ori unui evreu „jidan"): dar nu pot distinge nuanțele peiorative ale lui „*afro*-american", față de mult mai corectul „*african*-american". Cred că diferența e chițibușară și, ideologic vorbind, deoarece e minimă, îmi pare suspectă de terorism intelectual. În același fel, nu reușesc să înțeleg de ce nașterea copiilor ar conferi un „statut degradat" mamelor și soțiilor noastre: sentimentul unor femei că sunt discriminate, deoarece nasc, față de bărbați, care nu nasc, e, pentru mine, un mister al rătăcirii, și nu un temei de instigare *obiectiv* la războiul sexelor. Cred, într-adevăr, că teoriile noastre sunt sursa conflictelor care ne opun sîngeros unii altora, dar, recunosc, nu mă pot abține să nu văd în această teorie a feminismului radical (care identifică izvorul conflictului social într-un dat biologic inevitabil) o sursă de violențe la fel de periculoase ca lupta de clasă a marxismului ortodox. Eu văd rasism pur și simplu în discriminarea care promovează *profesional*, dar pe temeiuri *non-profesionale*, minoritățile de orice tip (opțiunea sexuală, culoarea pielii, apartenența la un grup religios minoritar etc.), numai și numai pentru că, în trecut, morala societății le refuza acestora accesul la *cursus honorum*. Ideea că este drept ca un alb creștin să fie sancționat, azi, printr-o discriminare sistematică, datorită luptelor care i-au opus pe pionieri indienilor *illo tempore*, mi se pare tot de sorginte rasistă. Potrivit dreptului, justiția nu îi poate urmări pe urmași pentru delictele strămoșilor, deoarece subiectul injustiției este diferit. Ideea că există o justiție compensatorie, de tip „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte", care se aplică copiilor pentru faptele părinților, mi se pare un atentat la ideea că persoana este sediul identității și al responsabilității individuale. Și, firește, un regres la criterii de justiție tribale.

Oaia neagră: omul alb și creștin

(b) Dacă voi spune acum că ideea universalistă a unei justiții non-tribale — care a fost impusă ca etalon universal uman, prin adoptarea dreptului roman, *numai* în civilizațiile creștine — este tocmai aceea care a stat la originea tuturor emancipărilor de azi, mă tem că voi crea scandal, deoarece canonul corectitudinii politice îmi va atribui imediat „o mentalitate specifică imperialismului europeanului alb". Ajung astfel la presupozițiile anticreștine și antieuropene ale poziției dlui Liviu Andreescu. Dacă există ceva care animă stilul exsanguu al criticului meu, acesta este „comportamentul... bărbaților albi, creștini și heterosexuali". Ai zice că sursa răului în lume este că pînă azi inițiativa istorică a aparținut „imperialismului european" și nu omului „negru", „homosexulilor" ori femeii *chicana*[2]. În acest tablou, Europa clasică întrunește toate viciile: este învechită, imperialistă și, deasupra a toate, creștină[3]; „istoria civilizației europene este, pentru dl Andreescu, istoria construirii unei identități prin violență", iar comportamentul „bărbaților albi, creștini și heterosexuali" nu poate fi altfel decît „bestial". Nu cred, cu toată onestitatea, că ieșirea din era discriminării constă din discriminarea justițiară și preventivă a acelor grupuri sociale, culturale, etnice despre care se crede, cu dreptate ori nu, că pînă deunăzi o practicau. Nu văd, de asemeni,

[2] „femeie hispanică lesbiană" — cum tălmăcește acest termen tehnic criticul meu.

[3] Pentru dl Liviu Andreescu, creștinismul este simultan „discriminatoriu" și universalist". Pentru presupozițiile de adîncime cu care operează dînsul, dezinvoltura legării prin copulă a celor doi termeni îmi pare deosebit de semnificativă. Ordinea atributelor ne sugerează că religia creștină este considerată discriminatorie *pentru că* este universalistă. Din punctul meu de vedere, investirea universalismului cu intenții sau consecințe discriminatorii este un foarte semnificativ simptom al tipului de obscurantism pe care-l propagă relativismul radical al corectitudinii politice.

de ce singura civilizație care a creat premisele universalizării mesajului umanist — civilizația europeană — ar trebui să fie detestată ca fiind promotoarea prin excelență a „imperialismului" sau a „bestialității" bărbatului alb. Nu neg violența cu care Europa și-a construit și impus identitatea. *Neg faptul că alte civilizații ar fi făcut altminteri.* Spre deosebire de dl Liviu Andreescu, eu nu cred deloc că Europa este izvorul răului din lume: este, dimpotrivă, prima zonă a lumii în care s-a impus *ca normă socială obligatorie* ideea că discriminarea aproapelui este un abuz, că sclavia nu este naturală, că exterminarea în numele dreptului natural (fie el rasial, istoric etc.) este o monstruozitate. Nu afirm că Europa a fost ocolită de aberația ororilor în care cade rătăcirea umană. Afirm că, începînd cu secolul al XVIII-lea, Europa a fost singura parte a lumii în care crimele colective — fie ele rasiale, religioase ori civilizatorii — au fost considerate drept inacceptabile și, cînd totuși erau perpetrate, comiterea lor era însoțită de o durabilă conștiință vinovată. După cum grecilor le revine meritul de a fi descoperit și impus ca valoare exemplară *raționalitatea* omului, civilizației europene îi revine cinstea de a fi descoperit și impus *universalitatea etalonului om*: nu a omului calificat prin diferite atribute, ci a omului în singularitatea sa radicală, *qua* om. Mă îndoiesc că dl Andreescu ar putea produce dovezi privind sentimentele de vinovăție ale „rasei" tutsi privind exterminarea „rasei" concurente hutu (și reciproc). Să fiu bine înțeles, argumentul meu nu e rasial: e istoric. Cred că, pînă să descopere valoarea universală a etalonului om (pe care filosofii *politically correct* îl neagă, deoarece ei sunt relativiști și multiculturali), omul alb ucidea nu doar la fel de mult, ci și la fel de *inocent* ca și frații lui tutsi. Azi, singura deosebire dintre Europa și, să zicem, China — care, în numele valorilor regionale, refuză criteriile „imperialiste" ale Europei, mă refer la respectarea drepturilor omului —, este că, atunci cînd o țară din Europa face

experiențe nucleare, Europa se emoționează, în timp ce atunci cînd China face experiențe nucleare, China e în perfect acord cu ea însăși. Ea își ucide objectorii de conștiință cu conștiința împăcată. Cum fac, de altfel, absolut toate țările lumii care sunt sustrase influenței „imperialiste" a civilizației omului alb și creștin, pe care dl Andreescu îl abhoră, dar din invențiile civilizatorii ale căruia trăiește. Ceea ce a realizat pentru prima oară în istorie civilizația omului alb și creștin este acest lucru simplu: cît timp vor mai exista criteriile etalonului universal om (pe care *political correctness* îl consideră un mijloc de promovare a imperialismului omului alb), nimeni nu mai poate ucide cu conștiința împăcată: știe sigur că face un rău. În timp ce, pentru alte culturi, unde universalitatea etalonului om nu funcționează (din acele *rațiuni regionale*, pe care multiculturalii le venerează), exterminarea omului cu anumite calificări (cele considerate „rele") este permisă și chiar încurajată.



În încheiere, voi adăuga că nu toate aspectele fenomenului *political correctness* sunt dăunătoare (mă refer la cele legate de protejarea minorităților, prin politici sociale care nu implică discriminarea majoritarilor). Cred însă că radicalismul său teoretic, combinat cu rasismul său cultural, reprezintă o primejdie semnificativă a civilizației în care trăim, civilizație care, deși a fost inițial o invenție a „omul alb și creștin", a devenit, în chiar datele ei de bază, universală. Critica dlui Liviu Andreescu, perfect urbană, m-a ajutat să înțeleg două lucruri: primul, că generozitatea sufletească continuă să fie uimitor de puțin sceptică în privința mirajului utopiilor binevoitoare; al doilea, că în interiorul civilizației noastre, încă de la mijlocul secolului trecut, se produce un șir neîntrerupt de mutații letale.

VI*

„...faptul de a fi avut o prejudecată îl putem descoperi numai după ce ne-am eliberat de ea. (...) deși o discuție duce numai rareori la soluționarea definitivă a unei probleme, ea este singurul mijloc de a învăța — nu să vedem clar, ci să vedem mai clar ca înainte."

Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 241 și 248.

Votul cenzitar

Dl Nicolae Manolescu, într-un editorial din *România Literară* („Votul universal", nr. 23, 12–18 iunie 1996), îmi semnalează primejdiile și neajunsurile susținerii, azi, a votului cenzitar. În articolul său, poziția mea este prezentată ca fiind aceea a unui susținător *politic* al votului cenzitar. *Acestei* poziții, d-sa îi aduce următoarele obiecții: votul cenzitar nu ar elimina iresponsabilitatea votului, ci doar ar plasa-o într-o zonă socială mai îngustă; propunerea introducerii votului cenzitar, azi, are un caracter inacceptabil regresiv; orice criteriu al censului ar fi, azi, arbitrar. Pe scurt, „votul cenzitar este o discriminare inacceptabilă în condițiile libertăților și drepturilor omului în societatea modernă". Dacă eliminăm din acest pasaj sugestia potrivit căreia *democrația ca „putere a poporului" este un drept al poporului* (o tenace prejudecată modernă), subscriu în întregime acestei concluzii. Deoarece însă dl Manolescu și-a formulat argumentele pornind de la ideea că poziția mea de principiu ar fi în favoarea votului cenzitar ca privare a poporului de un drept natural, aș dori să explic mai clar care este poziția mea *reală*.

* „Criticilor mei, VI", 22, Anul VII, nr. 37(343), 11–17 septembrie 1996, p. 9.

Întîi, situația din teren. În cuprinsul volumului *Politice*, tema votului cenzitar are o ocurență deopotrivă redusă și slabă. Tema este evocată de doar șase ori: de patru ori în conferința „Anatomia unei catastrofe", unde invocarea votului cenzitar este legată de observația factuală că acțiunea ideilor pașoptiste a fost legitimată nu popular, cum sugerează inexact vulgata noastră istoriografică, ci prin vot cenzitar; și de două ori în scrisoarea către Alexandru Paleologu din 12 August 1991, într-un context de imprecație și pamflet sîngeros. Anume din aceste două ocurențe s-a dedus că eu aș fi adeptul reintroducerii votului cenzitar în România de azi. Dar, în *Politice,* ocurența temei votului cenzitar nu este doar redusă, este și slabă, deoarece tema nu mai este deloc reluată în partea propriu zis analitică a cărții. Or, potrivit arhitecturii volumului, *toate* temele din scrisori pe care le-am considerat esențiale au fost reluate în partea analitică, beneficiind acolo de o tratare „rece". Prin această dispunere am dorit să sugerez o idee în care cred, aceea că viitorul se dezvoltă din nerezolvările trecutului. Or, nici chestiunea votului cenzitar, nici modalitatea de expresie a limbajului etnopsihologic *nu au fost reluate* în partea analitică a *Politicelor*. Deoarece limbajul etnopsihologic pare a fi în mod natural asociat cu o filosofie esențialistă, s-a crezut probabil că argumentul antiesențialist pe care l-am formulat în partea analitică a volumului explică tăcerea mea în privința întrebuințării lui în partea epistolară (voi vorbi despre acest lucru mai jos). Însă temei votului cenzitar nu i-am dat nici o replică și, cu siguranță, aceasta a fost sursa părerii că eu susțin soluția politică a reintroducerii votului cenzitar în societatea românească de azi.

Cît privește argumentele, sunt de acord cu dl Manolescu că votul cenzitar nu ar elimina iresponsabilitatea votului, ci doar ar plasa-o într-o zonă socială mai îngustă. Dincolo de faptul că reducerea iresponsabilității sociale este un progres, rămîne problema că această

iresponsabilitate nu poate fi eliminată. Conced. Politicianul e constrîns să lucreze cu ea. Observatorul o poate însă judeca liber de dorința de a seduce. Trebuie de aceea să spun că, pentru mine, democrația este un bine nu deoarece, cum se crede, ar întrupa „puterea poporului", ci numai întrucît este un mijloc de a asigura fără răsturnări sociale succesiunea guvernărilor. Venerarea democrației ca „putere a poporului" are ca premisă ideea inacceptabilă că majoritatea are întotdeauna dreptate, ceea ce este depotrivă un fals și o jignire adusă rațiunii. Acum, anii la care se referă *Politice* reprezintă în mod evident unul din momentele în care ideea că majoritatea are întotdeauna dreptate a suferit o categorică infirmare. Dacă ne-am decide să judecăm istoria recentă în termeni de destin, acești ani au arătat o Românie a cărei idee a fost trădată de majoritatea celor care își spun, întotdeauna cu emfază, români. Votul popular, în mod vehement și repetat, a fost pentru sărăcie, pentru mediocritate, pentru neadevăr, pentru uitare și pentru vulgaritate. Să îți fii iubit țara și să fii român, în 1990, însemna să te lași crucificat. Cum să o salvezi? Am recurs la aroganța votului cenzitar pentru a exprima faptul că în România anului 1990, datorită chermesei populare, pașoptiștii nu ar mai fi putut face nimic. Atunci cînd au schimbat România la față, pașoptiștii erau o mînă de oameni. O mînă de oameni erau în 1990 și cei care doreau să readucă România la destinul ei clasic, care este european. Cînd spuneam că garanția progresului, în România anului 1991, ar putea sta numai în votul cenzitar, doream să exprim conștiința exasperată a faptului că: (α) elita pro-europeană de azi este minoritară (era și în secolul al XIX-lea); (β) ea nu ocupă funcții de decizie în stat (în secolul al XIX-lea, 30% din elita intelectuală ocupa poziții în stat); (γ) ponderea electorală a celor care susțin idei modernizatoare este neglijabilă în condițiile votului universal (era hotărîtoare în condițiile votului cenzitar). Se poate conchide

rațional că, din aceste motive, căile prin care modernizarea României poate fi azi realizată trebuie să fie cu necesitate diferite de cele prin care a fost creată România clasică. Pe de altă parte, îmi este foarte clar că un cens stabilit pe avere va favoriza clienții regimului Iliescu, care nu pot avea interese favorabile destinului României decît în mod conjunctural și mafiotic. O Românie condusă de ei în condițiile votului democratic — exploatat politic ca putere și adevăr al poporului — avem chiar acum în fața ochilor: este o caricatură criptocenzitară. România a fost aservită în toți acești ani de voința și interesele unui segment foarte restrîns din punct de vedere social și politic, astfel că, în fond, deși cu ajutorul votului universal, țara a fost dominată ca și cînd ar fi fost condusă cenzitar. Doar că pentru liderii de azi România nu mai este un destin, ca pentru clasa politică pașoptistă, ci un cal de călărit și o oaie de jupuit. Suntem departe de timpurile în care boierii moșieri, atît de huliți și de puțin cunoscuți, s-au expropriat singuri în beneficiul claselor care nu aveau nici o putere. Pe scurt, referința mea la votul cenzitar fusese o reverie istorică neputincioasă și nu o soluție politică realistă.

Limbajul etnopsihologic

Într-un articol de curînd apărut, dl Liviu Antonesei observa că un liberal-individualist care practică limbajul organicist al etnopsihologiei este o contradicție în termeni[1]. Deoarece limbajul etnopsihologic fusese practicat de mine în scrisorile către Alexandru Paleologu și apoi dezavuat programatic, *sub forma esențialismului*, în partea analitică a cărții, dl Antonesei semnalează aici „o fisură importantă în sfericitatea gîndirii", o „lipsă de coerență a propriilor [mele] texte". Tot d-sa, în încheie-

[1] „În jurul «cazului» Patapievici", *Sfera politicii*, nr. 40/1996, p. 59.

rea articolului, admite totuși că „această «rătăcire» a dlui Patapievici nu mi-a displăcut întru totul. Uneori și pe mine mă interesează mai mult calitatea literară a unui text decît relevanța sa epistemică." În mod radical, aceeași obiecție mi-a fost formulată de dna Monica Lovinescu, într-o convorbire particulară. Domnia sa îmi semnala ceea ce a numit „inconsistența" logică a *Politicelor:* fie românii sunt așa cum îi descrii în scrisori, îmi spunea, dar atunci argumentul antisubstanțialist pe care l-ai formulat în partea analitică e nul, deoarece etnicul *poate fi descris ca o esență,* fie argumentul e valid, dar atunci toată substanța scrisorilor e pur stilistică. Consider obiecția importantă, deoarece ea asociază *în chip natural* limbajul etnopsihologic cu o filosofie subiacentă esențialistă. Importanța obiecției constă în posibilitatea de a formula următoarea întrebare: ce sens poate da antiesențialistul unui limbaj esențialist? Altfel spus, poate avea limbajul esențialist o semnificație non-esențialistă? Este interesant că un *același* răspuns este dat în ambele întîmpinări: atît dna Lovinescu, cît și dl Antonesei cred că utilizarea non-esențialistă a limbajului esențialist poate fi *doar* stilistică. Astfel, *Din psihologia poporului român* și primele trei capitole din *Schimbarea la față a României* ar fi, pentru cine nu crede în formula etnică românească așa cum crede în Dumnezeu, niște performanțe pur stilistice. În acest sens, limbajul etnopsihologic din scrisorile către Alexandru Paleologu ar fi un exercițiu de stil.

Ceea ce supără în această reducere la stil este suspendarea referentului obiectiv, ori de cîte ori folosim limbajul etnopsihologic. Dar oricînd se poate întîmpla să spunem, *dorind să desemnăm totuși ceva,* că „francezii sunt lipsiți de energie" (Montherlant), că „germanii sunt nesfîrșit de proști"[2] (Schopenhauer), iar „a fi ro-

[2] „În perspectiva morții mele, doresc să fac această confesiune: disprețuiesc națiunea germană datorită prostiei sale nesfîrșite și roșesc la gîndul că îi aparțin" (Arthur Schopenhauer, g 1849).

mân este o meserie" (Clemenceau). Sunt aceste formulări lipsite de referent? Au ele o valoare pur retorică? Cred că un referent și că deci valoarea lor nu este pur retorică. Există un uz al limbajului etnopsihologic care nu cade în păcatul ipostazierii substanței etnice sub chip de cod genetic transcendent. Într-adevăr, codurile de lectură asociate de regulă cu limbajul esențialist pot fi cu ușurință traduse în termeni inteligibili funcțional. Nu este inevitabil să înțelegem afirmația „românii sunt ospitalieri" potrivit numai codului de lectură esențialist (i.e. ca fiind descrierea faptului că românii au ca *esență* să fie ospitalieri). Putem să o înțelegem, la fel de natural, și potrivit unui cod de lectură funcțional, ca însemnînd „spiritul comunitar dezvoltat de români favorizează comportamentul social ospitalier". În acest mod, definirea non-substanțialistă a identității colective prin referire la *stiluri de viață, instituții* și *mentalități* este natural implicită oricărui tip de limbaj „esențial". Admiterea codului de lectură funcțional este, cred eu, importantă, deoarece limba pare a poseda o turnură în mod natural esențialistă și, cel puțin la prima vedere, punctul de vedere antiesențialist ar fi părut să implice o sărăcire a limbii.

Sensul general al observației mele este următorul. *Esențialismul nu este sădit în limbă*. Prin urmare, asocierea dintre esențialism și limbajul etnopsihologic (limbaj ușor de mînuit, cu mare economie de mijloace și foarte expresiv stilistic) *nu este necesară*. Or, faptul că asocierea lor este necesară fusese premisa obiecției aduse *Politicelor* de dna Lovinescu și de dl Antonesei. Cred, din acest motiv, că obiecția de inconsistență logică adusă volumului nu se susține.

Într-adevăr, limbajul etnopsihologic poate fi în mod natural asociat cu un cod de lectură de tip funcțional; acesta își stabilește referentul obiectiv recurgînd la definiții ale identității colective non-substanțialiste, printr-o firească referire la stiluri de viață, la instituții și la men-

talități. În acest mod, celebra afirmație a lui Titu Maiorescu potrivit căreia „celula românească nu rezistă" poate fi înțeleasă non-substanțialist astfel: spiritul comunitar dezvoltat de stilurile de viață și de instituțiile românești nu permite mari realizări de cultură și de civilizație. Nu e de găsit nici o fatalitate esențialistă aici. Citită corect, afirmația lui Maiorescu conține un îndemn la schimbarea nu a „poporului metafizic", ci a stilului de viață *concret*, a instituțiilor *existente* și a mentalităților *care ne păstrează în starea de minorat*.

În loc de concluzie*

„Spre deosebire de Patapievici, criticii săi se simt bine. Nu au probleme de conștiință..."

Traian Ungureanu („Și eu sunt supărat, domnule Patapievici!", *Cuvîntul*, nr. 8, august 1996, p. 15)

Limbajul crud

Unii dintre cititorii care, în scrisorile pe care mi le-au adresat, s-au identificat cu o pretinsă *communis opinio*, și-au exprimat nemulțumirea față de limbajul crud al acelor pasaje din scrisorile către Alexandru Paleologu, care au fost caracterizate drept scatologice. Și anume, dincolo de interpretările pur semantice (la a căror incoerență m-am referit deja în răspunsurile mele precedente), ceea ce era implicit respins prin nemulțumirea exprimată era *gustul literar al pasajelor scatologice*. Cred că o parte importantă a șocului lecturii s-a datorat lipsei unei culturi a imprecației, ca tip pur literar. Prezente uneori la Arghezi (dar din rațiuni mai degrabă *calofile*), codurile literaturii de imprecație par a nu fi fost interio-

* „Criticilor mei, VII", 22, Anul VII, nr. 38(344), 18–23 septembrie 1996, p. 9.

rizate de cititorul român cultivat. Dimpotrivă, ele au fost imediat active în lectura unui cititor *francez* al *Politicelor*: lui Claude Karnoouh, spre pildă, stilul imprecativ din scrisori îi evocă polemiștii francezi din familia de spirite a lui Céline și, mai ales, Léon Bloy (din *Exegeza locurilor comune*)[1]. La rîndul meu, pot indica pasaje în care Bloy își susținea mesajul *spiritual* printr-o stilistică ce ar fi scandalizat multe suflete delicate: inimile, pentru Bloy, sunt „latrine", „preoții își bășesc predicile", iar „mizeria este ca Diavolul: cînd a făcut un prizonier, îl înconjoară cu fecale" (*Le mendiant ingrat*). Oricine poate invoca, în acest context, o remarcă făcută de Luther în *Tischreden*: „Sunt cuvinte de mînie și de imprecație care sunt mai dulci urechii lui Dumnezeu decît orice cuvînt de laudă sau de jubilație." Care anume sunt aceste cuvinte, cade în întregime în responsabilitatea credinciosului și ele nu pot fi *a priori* — de nimeni — specificate.

Evident, omologarea estetică a unui gust literar ține exclusiv de valoarea estetică a textului chemat să-l ilustreze[2]. Deoarece însă chestiunea gustului estetic implică justificarea unei strategii literare, voi descrie în continuare, foarte pe scurt, opțiunea literară căreia m-am supus, atunci cînd am scris pasajele cu pricina. Cînd, în anii 1990–1991, trăiam alături de semenii mei *înfrîngerea*, iar ei jubilau, limbajul scatologic mi s-a impus, cultural vorbind, de la sine. Spre pildă, pentru Ezra Pound, tendința anală a imaginației lui James Joyce și viziunea sa excremențială erau semne ale degradării, pervertirii, haosului și agresivității. Simbolic, asocierea excrementelor cu Opera alchimică fusese făcută în filmul regizorului Alexandro Jodorowsky *The Holy Moun-*

[1] „O societate bolnavă de ea însăși", *Dilema*, Anul IV, nr. 184, 19–25 iulie 1996, p. 10.

[2] Singurul care a *îndrăznit* să se pronunțe privitor la valoarea estetică a pasajelor incriminate a fost O. Nimigean, într-un articol din *Timpul*, intitulat „Patetica dlui Patapievici" (nr. 8, august 1996).

tain (1973), care se bucurase de succes în mediile noastre intelectuale. Problema mea era să sugerez un *rău* la care toată lumea consimte și degradarea care rezultă din confuzia aurului, ca rezultat al Operei, cu excremențialul. Or, potrivit adepților științelor tradiționale, „însăși transformarea aurului în excrement, dar într-un excrement ce are caracteristicile a ceea ce a fost aur și nu mai poate fi aur"[3] exprimă exact *acest tip de rău*. Finalmente, am ales cuvinte din registrul excremențial, deoarece excrementele reprezintă ideea cea mai radicală de *eșec* al Operei alchimice. Cînd în Athanor găsești, ca încununare, nu aurul sperat, ci excrementele vile, înseamnă că ratarea este radicală. Folosirea acestor cuvinte, cel puțin tradiționaliștilor, ar fi trebuit să li se pară *riguroasă*.

Într-adevăr, este cunoscută reprobarea pe care alchimiștii o trezeau neinițiaților datorită folosirii în creuzetele lor a numeroase substanțe respingătoare: între acestea se aflau și *excrementele omenești*[4]. Potrivit unei imagini tradiționale, procesul alchimic consta în „mijlocul și calea prin care din menstruația unei curtezane se poate extrage o diademă regală"[5]. Ce se întîmplă însă dacă, la sfîrșitul lungului și durerosului proces al transmutației, în Athanor îți rămîn respingătoarele excremente de la început? Dacă transmutația nu a avut loc, deși „poporul" dănțuie exaltat și ia eșecul drept victorie? Judicios este să exprimi această realitate și să o comunici semenilor tăi în termenii cei mai exacți cu putință. Aceștia sunt termenii stercorali, termenii care trăiesc și proliferează în lumea neputincioasă a fecalei. Noi nu avem dreptul să ignorăm că am trăit o lungă

[3] Fausto Antonini, „Reflexii despre *Metafizica sexului* a lui Julius Evola" (1992), în: Julius Evola, *Metafizica sexului*, traducere Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 14.

[4] *Cf.* Carl Gustav Jung, *Psihologie și alchimie*, vol. 2, traducere de Carmen Oniți, Editura Teora, București, p. 34.

[5] *Introitus apertus*, citat de C. G. Jung, *loc. cit.*, p. 236, n. 3.

perioadă excremențială sub comunism, perioadă în care spiritul comunitar a fost menținut cu violență în starea de *nigredo*, stare căreia îi corespund ceea ce tradiția alchimică numește „înfiorătoarele întunecimi ale spiritului". Spiritul acestei perioade este descris de salamandra care se desfată în focul mistuitor. La capătul procesului, în locul elixirului alb, al cuplului regal, în locul phoenixului împlinit, noi ce am avut? — dezastrele anului 1990, în care nu doar că răul a triumfat, dar trimful lui a fost posibil prin alianța dintre victimă și călău, iar triumful răului a fost celebrat de majoritatea românilor ca o victorie a binelui. Altfel spus, la capătul Operei, în Athanor se găseau tot excrementele. Acest lucru trebuia spus în mod răspicat. Am făcut-o. Din păcate, șocul resimțit de unii dintre cititorii mei față de abundența scatologică a anumitor pasaje a trădat nu doar o *diferență de diagnostic politic* — pentru aceștia, deturnarea revoltei din Decembrie nu a reprezentat un scandal —, ci și carența unei anumite culturi simbolice, combinată oportun cu lipsa unui cod de lectură adecvat literaturii de imprecație.

Din păcate, nu e nimic de retractat

Lucrul cel mai dureros din *Politice* nu a părut a fi diagnosticul îngrijorător al prezentului (perioada 1994–1996), ci excesele de limbaj al unei dezamăgiri pentru care, recunosc, entuziasmul prăbușirii comunismului nu mă pregătise deloc (1990–1991). Deși în sine bizar, faptul admite o explicație elementară. Publicul românesc este educat să reacționeze „patriotic" în special la stimuli verbali (aforistic vorbind, patriotismul românesc nu este politic, ci de operetă). Pentru majoritatea dintre noi, datorită sistemului educațional și a vulgatei istoriografice naționale, patriotismul reprezintă mai degrabă conformitatea cu un anumit tip de limbaj, decît identificarea unei politici de succes național.

Or, din punctul de vedere a ceea ce contează cu adevărat pentru destinul României, nici comportamentul clasei politice, nici al majorității populației nu a fost cu adevărat patriotic. Se știe că, *în istorie, pentru a realiza un scop, există o singură ocazie*. România Mare s-a putut realiza *numai* în 1918. Din motive pe care nu am loc să le dezvolt aici, dacă cineva ar fi încercat să realizeze Reîntregirea mai devreme ori mai tîrziu, ar fi eșuat cu siguranță. Unirea cu Basarabia, în actualul context internațional, ar fi fost posibilă *numai* în intervalul de cîteva luni care au urmat eșuării puciului de la Moscova (august 1991). Unirea nu a fost nici măcar încercată, iar românii nu au reacționat (se semnase însă, mai înainte, fără să trezească îngrijorare, servilul tratat cu URSS). Șansa României de a fi în plutonul fruntaș al țărilor recuperate de comunitatea occidentală era foarte bună în Decembrie 1989; continua să fie bună în ianuarie 1990: a fost spulberată în pas de mineriade, în entuziasmul general (drept mulțumire pentru două mineriade și una în pregătire, pentru conflictul interetnic sîngeros de la Tîrgu Mureș, Ion Iliescu a fost plebiscitat la 20 Mai 1990). În loc să se atragă investiții străine, ceea ce ar fi fost patriotic, casta clientelară de la conducerea țării și-a împărțit în folos propriu proprietatea de stat, ceea ce a adus sărăcie pentru cei de jos și dependență clientelară față de puterea politică, pentru cei de sus. Estimp națiunea jubila. În loc să se canalizeze suportul popular față de răsturnarea comunismului în folosul declanșării privatizării, ceea ce ar fi fost patriotic, privatizarea și capitalismul au fost satanizate în aplauzele mulțimii, care, astfel, se simțea „protejată". Efectul a fost dezastruos. În loc să fie rapid stimulată dezvoltarea agriculturii în sistem privat, ceea ce ar fi fost patriotic, românii îi căutau prin sate pe moșierii lui Coposu, să îi stîrpească, ceea ce era inept. În loc să fie urmărite singurele obiective cu adevărat patriotice care trebuiau atinse *cu orice preț* (integrarea în Uniunea Europeană și aderarea la NATO), românii și clanul conducător își făceau dato-

ria față de țară dănțuind la Țebea, sfințindu-l pe Ștefan cel Mare, demonizîndu-i pe maghiari, ridicînd statui Mareșalului și adulîndu-l pe Ion Iliescu. Pînă la sfîrșitul acestui an, vom culege roadele unei politici care nu numai că a ratat riguros toate șansele, dar care, în același timp, a fost cu încăpățînare cauționată ori de cîte ori electoratul românesc a fost chemat la vot. Cine răspunde pentru șansele ruinate ale României? În opinia mea, macazul a fost, încă din 1990, greșit pus. Particularitatea situației noastre este că punerea greșită a macazului s-a făcut în entuziasmul general. În bună logică românească, asistăm și acum placid la invalidarea șanselor României; în schimb, reacționăm nevricos la contrarierea tabuurilor lingvistice prin care identificăm fără greș trăncăneala patriotică pe muzica căreia ne place să moțăim.

Reacțiile față de cartea pe care am scris-o îmi arată că am pus în fața semenilor mei o oglindă teribilă, în care mulți au refuzat să admită că s-au recunoscut. M-am adresat însă celor cu dinți tari, cu maxilare puternice, cu stomacuri rezistente. Mi-am permis, dată fiind materia emoțională copleșitoare reprezentată de gîlceava cu neamul meu, să filozofez cu ciocanul. Ipocriții, slăbănogii, pudibonzii au reacționat cum era de așteptat. Eu sper într-o generație mai puternică, mai lipsită de scrupulele fraudei pioase, mai vie, mai exigentă de cît am reușit să fim noi, cei care *pînă acum* am eșuat în lupta cu răul românesc. Mi-ar plăcea ca *Politicele, ca fenomen pur social,* să stîrnească unui observator malițios exclamația pe care condamnarea penală a *Florilor răului* (1857) i-a stîrnit-o lui Hippolyte Castille, un contemporan al poetului: „Acest Baudelaire este o piatră de încercare: displace invariabil tuturor imbecililor."[6]

---

[6] Insist împotriva oricărei răstălmăciri (care va fi inevitabil făcută): am dat acest citat nu pentru a face vreo comparație între valoarea lui Charles Baudelaire și a mea, ci pentru a sublinia analogia dintre reacția bunului burghez la violarea sentimentelor sale „sacre" și alergia bunului român la punerea în discuție a fetișurilor naționale, care îi sunt mai prețioase decît realitățile însele.

Notă

Doresc să mulțumesc tuturor celor care, pe o cale publică ori privată, au formulat la adresa cărților mele critici din care am putut să învăț cîte ceva nou. Scriind aceste răspunsuri, am simțit încă o dată că numai criticîndu-ne unii altora ideile *cu bună-credință* viața intelectuală este respirabilă și poate cu adevărat progresa. Cred că am putut învăța ceva chiar și din criticile care, omenește vorbind, au fost inacceptabil formulate. Un Avva din *Pateric* spunea că sfîrșitul lumii se apropie atunci cînd nu mai există cărare de acces între om și om. În timpul nostru, critica reciprocă a ideilor este o astfel de cărare, pe care suntem datori să o cultivăm cu toții.

Cuprins

Cuvînt înainte la ediţia a doua 5

În preajma ştreangului (istoria unei nopţi) 11
Complexul consensului pîngărit (sau efectul „29 ianuarie 1990") 21
Genitaliile puterii 33
Cine suntem? 49
Înapoi la chestiunea specificului naţional 60
Eternitatea s-a născut la sat 70
Anatomia unei catastrofe 78
Despre noroc şi nenoroc în istorie 93
Destinul naţionalismului şi contractul social comunist 99
De ce îmi displace naţionalismul nostru 104
Este etnicul o substanţă? 108
Disputa colectivistă 112
Minoritarii 118
Comunismul american 122
Despre resentiment în nostalgia originilor 129
Despre ton şi intonaţie 135
Regimul Iliescu: un portret 141
Casta aparatului de stat 154
Secretul de stat 161
Spre statul autoritar-poliţienesc 169
Violenţa 176
Asasinii printre noi 182
Refuzul memoriei 189
Două măsuri şi un morman de cadavre 199
Adevărul şi judecata tăioasă 207
Capriciile adoraţiei 212
Spre lichidarea succesiunii regimului Iliescu 218
Despre viaţă, destin şi nostalgie 225

Addenda I

Disputa canonică: Orient *vs* Occident 231
A fi ortodox 240
Dialog despre amestecul limbilor 271

Addenda II

Spiritul seminarului de la Salzburg 303
Criticilor mei 310

La prețul de vînzare se adaugă 2%,
reprezentînd valoarea timbrului literar
ce se virează
Uniunii Scriitorilor din România,
Cont nr. 45101032,
B.C.R. Filiala sector 1, București

Redactor
HORIA GĂNESCU

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipărit la Infopress s.a. Odorheiu Secuiesc